

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**UNIDAD DE POSGRADO**

**La ética teórica de G.E. Moore**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con  
mención en Historia de la Filosofía

**AUTOR**

Javier Ulises ALDAMA PINEDO

Lima – Perú

2000

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA Y LO BUENO. 1</b>	
1.1. El primer principio: bueno es simple e indefinible.....	3
1.2. El segundo principio: El principio de los todos orgánicos .....	20
1.3. Lo bueno .....	25
1.3.1. Lo bueno, independientemente de la elección .....	25
1.3.2. Bueno como medio .....	27
1.3.3. Valor intrínseco elegido .....	31
1.3.4. Valor intrínseco en sí .....	34
<b>CAPÍTULO II. CRÍTICA A LAS OTRAS ÉTICAS.....</b>	<b>52</b>
2.1. Crítica al Naturalismo.....	53
2.1.1. Crítica al Naturalismo-Evolucionista.....	55
2.1.2. Crítica al Hedonismo .....	65
2.3. Crítica a la Ética Metafísica .....	94
<b>CAPÍTULO III. LOS BIENES Y LOS MALES.....</b>	<b>112</b>
3.1. Los bienes no mixtos .....	115
3.2. Los males .....	129
3.3. Los bienes mixtos .....	134
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>139</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA CITADA .....</b>	<b>146</b>

## INTRODUCCIÓN

El prestigio y la fama de G.E. Moore (1873-1958) profesor de la Universidad de Cambridge (1911-1939) es ampliamente reconocida, así como su contribución en diferentes temas filosóficos. En esta tesis nos vamos a ocupar de uno de esos temas: el tema ético, pero no nos ocuparemos de todas sus opiniones y razonamientos en este campo, si no sólo de aquellos que tratan de los principios de la ética y el bien, la crítica que hace de otras éticas y, de los bienes y males.

Hemos titulado a nuestra tesis: “La ética teórica de G.E. Moore”; es posible que se le pueda dar otro título a los asuntos que tocamos, y es claro que el título tiene algo de arbitrario. Decimos esto, porque la investigación de Moore es fundamentalmente teórica, pero él mismo habla de una “ética práctica”<sup>1</sup>, la que tiene que diferir de lo que trata una ética teórica<sup>2</sup>, para referirse a ésta comúnmente usa Moore simplemente la palabra ética, pero a la vez su *Ética* está más vinculada a lo que él llama “ética práctica” que a lo que se refiere con el término ética en *Principia*. La ética práctica<sup>3</sup> se ocupa de las causas de lo que es bueno en sí, de los efectos de nuestros actos, del

---

<sup>1</sup> Vid. e.g., *Principia Ethica*, p. 130. Usamos la primera edición (1959), en español, de la Universidad Nacional Autónoma de México. A partir de ahora, en las citas y en algunas partes de nuestro texto usaremos para referirnos a esta obra las siglas *P.E.*

<sup>2</sup> Una definición cercana a la nuestra es la de José Luis Aranguren. *Ética*, p.104, pero él habla de una Ética teórica, de una Ética práctica y además de una Casuística, que responde a la pregunta: ¿Qué cosas son buenas?

acto correcto, del deber y de la libertad de elegir, de estos asuntos se ocupa Moore, en especial, en su *Ética*; pero hay que tener en cuenta, además, que en este trabajo se hace también un planteamiento teórico. La diferencia, pues, entre ética (teórica) y ética práctica es una diferencia de temas y de prioridad. Evitamos usar el término “metaética”, pues el sistema ético de Moore (ética teórica y ética práctica) es en su mayor parte metaética<sup>4</sup>, ya que busca esclarecer el significado de términos como: bueno, correcto, deber, virtud, etc., así como también pretende justificar y demostrar la validez (objetiva) de los juicios éticos. Usando el término metaética no lograríamos diferenciar entre lo que hace Moore en *Principia* y lo que hace en *Ética*.

Moore, como lo anuncia en el prefacio de *Principia* intenta “escribir los prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia”<sup>5</sup>. Una lectura general de *Principia* no dejaría lugar a dudas del aire despectivo con el cual Moore se refiere a “los filósofos” y a “los filósofos de la ética”, sobretodo porque éstos no han usado de un enfoque adecuado para tratar los asuntos éticos. Es claro, pues, que para Moore la ética es, debe ser, una ciencia<sup>6</sup> con una armazón lógica y principios de los cuales se deriven resultados ciertos y confiables, esto es algo que considera se puede lograr

---

<sup>3</sup> Otra denominación posible para esto, pero que Moore no usa y que no sería precisa para su trabajo, es el de “ética normativa”, vid. e.g., Sanz Elguera, Julio César, *Argumentos morales y argumentos éticos*, pp. 65-66.

<sup>4</sup> Con respecto a este término, vid. e.g., Frankena, W., *Ética*, pp. 129-130. Hospers, J.; en. *Introducción al análisis filosófico*, 2, hace una adecuada exposición de las teorías metaéticas, pp. 697-710.

<sup>5</sup> *P.E.*, Prefacio, p. IX. El subrayado es nuestro. Señala Tom Regan en *Bloomsbury's Prophet...*: “Moore’s reformist aspirations regarding the Science of Morals presuppose a clear conception of what this Science is, beginning with what it should be about. At least early as a review published in 1899 Moore begins to argue in print that Ethics must deal with a notion that belongs to it and it alone.” p. 191.



mediante el uso de métodos adecuados. Lo novedoso en el sistema de Moore fue el empleo del método analítico, además él considera que es novedoso su planteamiento, éste es: el preguntar si algo tiene valor intrínseco o si es un medio para lo mejor posible.

El sistema ético de Moore se compone, según nuestro parecer, de tres asuntos básicos y uno derivado:

(1) El bien, tratado en primer lugar en *Principia* (1903), y luego en “El concepto del valor intrínseco” (1922)<sup>7</sup>, “The Nature of Moral Philosophy”(1922)<sup>8</sup>, “¿Es la bondad una cualidad?”(1932)<sup>9</sup> y en “A Reply to my Critics”<sup>10</sup>(1942).

(2) Lo correcto, que incluye el tema del deber, es tratado en el Cap. V de *Principia* , pero sobre todo en *Ética* (1912), también se trata sobre este asunto en “The Nature of Moral Philosophy”.

(3) La libertad de elección, tratado en *Ética* y en “A Reply to my Critics”<sup>11</sup>

(4) El asunto derivado es el de la relación entre bueno y correcto, tratado en cierto modo en *Ética*, pero sobre todo en “A Reply to my Critics” y, que es además el tema al que dedica más páginas en este trabajo.

---

<sup>6</sup> Pero no en el sentido de otros autores, por ejemplo, de Sánchez Vásquez, Adolfo, *Ética*, p. 22; o Bunge, Mario, *Ética y ciencia* , pp. 59-65. Por cierto, contrarios a considerar la ética como ciencia son Wittgenstein, L. *En torno a la ética y el valor*, pp. 18-19; y Ayer, A.J. *Lenguaje, verdad y lógica*, p.131, entre otros.

<sup>7</sup> Publicado, por vez primera, como el capítulo VIII, en *Philosophical Studies*, 1922.

<sup>8</sup> Publicado, por vez primera, como el capítulo X, en *Philosophical Studies*. A partir de ahora para referirnos a esta obra, usaremos las siglas *P.S.*

<sup>9</sup> Publicado en *Philosophical Papers*. En la edición en español que hemos usado esta obra lleva el título: *Defensa del sentido común y otros ensayos*.

<sup>10</sup> Publicado en *The philosophy of G.E. Moore*.

De estos cuatro asuntos, (1) está vinculado a lo que denominamos ética teórica, (2) y (3) a la ética práctica, y (4) es fronterizo entre la ética teórica y la práctica. Nos importa hacer esta diferenciación, pues no nos ocuparemos ni con el tema de lo correcto, ni con el tema de la libertad de elegir, ni con el tema de la relación entre bueno y correcto; pero este último tema, dado que es fronterizo interfiere en alguna medida con nuestro trabajo, y esto es debido a que vincula el bien con la ética práctica, presentándose aquí el valor intrínseco pero como todo elegido, y el problema de lo “mejor”, en cuanto supone una elección o preferencia. Procuraremos, pues, en la medida de nuestras posibilidades marcar la diferencia entre el valor intrínseco como todo elegido del valor intrínseco como un en sí (cualidad simple e indefinible), así como del valor intrínseco de los bienes como estados en los cuales no se tiene en cuenta los medios para conseguirlos.

La ética de Moore usa determinados métodos, podríamos decir que la ética teórica no tiene métodos exclusivos, estos métodos son dos: (1) el método analítico y (2) el método del aislamiento. La ética práctica, además de usar de estos métodos, usa de otros<sup>12</sup>. Nos referimos a continuación a (1) y (2):

(1) **El método analítico.** Este método es usado permanentemente, a veces se presenta como un análisis del sentido del término o la expresión,

---

<sup>12</sup> Tendría que considerarse también el ensayo “Freedom”(1898) publicado por vez primera en *Mind*, y que es uno de los ensayos que edita T.Regan en : *G.E. Moore. The Early Essays*. Pero el mismo Moore, descalifica este trabajo suyo en “An Autobiography” (*The philosophy of G.E. Moore*, p.21).

como en el caso del análisis de la cosa intrínsecamente buena, que hace Moore en *Ética*, en la que hay que distinguir: “1.º, o que es intrínsecamente buena o, 2.º, que añade valor a algún todo de bien intrínseco o, 3.º, que es útil o tiene buenos efectos; y semejantemente cuando decimos de una cosa que es mala queremos decir una de las tres cosas correspondientes.”<sup>13</sup> Otras veces no es tanto un análisis de sentido como la presentación de situaciones o referentes, este caso se puede ver en “Nature of Moral Philosophy”, en el análisis del juicio hecho en base al deseo y al estado mejor de cosas: “¿en base a qué deseos se hace un juicio, cuando se juzga que un estado de cosas es mejor que otro? Puede considerarse, nuevamente, que se hace un juicio en base a la propia psicología; pero es obvio que uno puede juzgar un estado de cosas como bueno y no desearlo, además de no tener ninguna tendencia hacia ello. Es notorio el hecho, que los más fuertes deseos humanos son generalmente por cosas, en las cuales los hombres tienen algún personal interés; a pesar de ser así, y de saber los hombres que es así, esto no evita que ellos juzgen, que los cambios que no los afecten personalmente, constituirían un mayor progreso en las condiciones del mundo, que los cambios que ellos harían...

...Es un hecho notorio que la satisfacción de algunos de nuestros deseos es incompatible con la satisfacción de otros, e igualmente que la

---

<sup>12</sup> Vid. *P.E.* p. 139. Y *Ética*, pp. 15-16, 20-2

<sup>13</sup> *Ética*, p. 191. A partir de ahora para referirnos a esta obra de Moore simplemente usaremos la sigla *E.* Copleston, F. en *Historia de la Filosofía*. VIII, anota: “Análisis significa en Moore análisis conceptual”, p. 401; pero observa más adelante (p. 402) que esto no es tan claro como parece, y que Moore no tuvo éxito en dar una buena explicación al respecto.

satisfacción de ciertos deseos de algunos hombres no es compatible con la satisfacción de los deseos de otros. Este hecho, ha sugerido a algunos filósofos, que lo que significamos al decir que un estado de cosas sería mejor que otro, es simplemente que éste es un estado en el cual la mayoría de los deseos, de aquellos que estuvieren en éste, serían satisfechos de una vez, lo que no ocurriría en el otro caso.”<sup>14</sup>

En un tercer tipo de uso, el método analítico es análisis de sentido y de situaciones, como es el caso del análisis de lo placentero:

“Personalmente encuentro la experiencia de saborear caviar placentera; pero creo que algunas personas no la encuentran placentera; y no veo razón para suponer que una experiencia mía, que era saborear caviar, pueda no ser exactamente como una experiencia de otra persona [para mí placentera, para ella no, siendo similares experiencias]. Si es así, luego la propiedad que yo afirmo pertenecer a mi experiencia cuando digo que es placentera, no puede ser una propiedad intrínseca de esa experiencia; y me parece que una de las propiedades que frecuentemente estamos adscribiendo a una experiencia, cuando decimos que era placentera, es, como en este caso, una propiedad puramente externa, una propiedad que, es bastante concebible que esa experiencia no habría tenido. Pero ahora contrastemos esto con otro uso de “placentero”. Supongamos que en una ocasión particular no estoy solo saboreando caviar sino también encontrando esto placentero. Puedo querer hablar de esta más inclusiva experiencia que no es sólo una

---

<sup>14</sup> Cf. *P.S.*, Ch. X, pp. 337-338.

experiencia de saborear caviar sino también *una experiencia de sentirse complacido con el sabor*. Y de esta más inclusiva experiencia puedo también decir que es “placentera”, significando por esto, no, como antes, meramente que encuentro esto placentero, sino que (como lo he expresado algunas veces) esto *contiene* placer— es decir, que es una experiencia de una suerte tal que decir que una persona está teniendo una experiencia de esta clase, es decir (entre otras cosas) que está sintiéndose complacido. Si usamos “placentero” en este segundo sentido, como pienso que frecuentemente hacemos, luego el placer *es* una propiedad intrínseca de alguna experiencia la cual es placentera. Un estado de cosas que puede ser propiamente descrito al decir que es un estado de cosas en que alguna persona está *tanto* probando el sabor del caviar y siendo complacido con el sabor, no puede ser exactamente como un estado de cosas que puede ser propiamente descrito como un estado de cosas en que alguna persona está probando el sabor del caviar pero *no* está complacido con el sabor... Me parece, por lo tanto, que usamos “placentero” como aplicado a experiencias, en dos muy diferentes formas, en una de las cuales esto significa una propiedad intrínseca de la experiencia que se dice placentera, mientras en la otra *no*, sino sólo por una propiedad puramente externa.”<sup>15</sup> Con respecto a esto, observemos que Moore obtiene dos sentidos de placentero, así se establece que hay un uso de placentero que se refiere a una propiedad no intrínseca (subjética, de gusto) y un uso que se refiere a una propiedad intrínseca (objetiva); pero en ambos

---

<sup>15</sup> Cf. “A Reply to my Critics” en *The philosophy of G.E. Moore*, pp. 588-589.

casos se refiere a una experiencia de un sujeto, aunque en un caso se refiera a su gusto y en el otro a que encuentra complacencia en eso, ¿puede ser una experiencia objetiva? consideramos que en algunos casos sí, pensamos, por ejemplo, en los llamados dolores reales, sin embargo el grado de objetividad de una experiencia en cuanto tal no es ni puede ponerse en el nivel de objetividad de las cosas físicas o naturales, pues éstas se presentan en cierto modo independientemente de un sujeto, una experiencia, en cambio, siempre es la experiencia de un cierto sujeto.

(2) **El método del aislamiento.** Es de aplicación menos frecuente que el método analítico, tenemos un ejemplo de su aplicación en “Nature of Moral Philosophy”: “Si deseásemos estimar correctamente lo que constituiría un mejoramiento en el estado de cosas en un imaginario año de la próxima centuria, y si sería de todas maneras como totalidad verdaderamente “bueno”, tenemos que considerar que valor tendría si fuese a ser el último año de vida sobre nuestro planeta; si el mundo llegase a su fin apenas terminado éste; y por lo tanto descontando completamente todas las promesas de futuros bienes. Este criterio para distinguir si la especie de bondad que se atribuye a algo es verdaderamente valor intrínseco o no, el criterio que consiste en considerar si es una característica que la cosa poseería absolutamente sin consecuencias o acompañamientos ulteriores, me parece ser uno que es muy necesario aplicar, si se desea distinguir claramente entre diferentes significados de la palabra “bueno”. Y ésta es

solamente la idea de qué es bueno, donde por “bueno” se significa una característica que tiene esta marca...”<sup>16</sup>

Al margen de las referencias que hemos mencionado y que consideramos convenientes para una mejor comprensión de nuestra tesis, creemos pertinente ubicar históricamente al autor y su obra, a fines del sg. XIX, tal como refiere Augusto Salazar Bondy<sup>17</sup> se presentaban tres corrientes en la filosofía moral británica: utilitarismo, evolucionismo e idealismo. El utilitarismo en aquel entonces tenía como su máximo exponente a H. Sidgwick, profesor de Moore. Moore no sentía simpatía personal por él, sin embargo, reconocía la importancia de su obra escrita, a nuestro juicio la influencia de Sidgwick sobre Moore fue mucho mayor de la que él mismo pensó. El evolucionismo tenía su representante en Herberth Spencer, cuyo sistema era más amplio que el utilitarismo, pues si bien tocaba el sistema ético, intentaba interpretar toda la realidad desde la evolución. El idealismo tuvo como representantes a Th. Green, H. Bradley, John Mc Taggart, entre otros.; los idealistas trataron sobre ontología, gnoseología y también ética. Mc Taggart fue también profesor de Moore y, alguien por quien Moore sintió gran simpatía, aunque posteriormente criticase su posición, Moore considera en su autobiografía que fue el profesor que más influyó en él, le reconoce en especial su exigencia de claridad y el tratar de dar un significado

---

<sup>16</sup> Cf. *P. S.*, Ch.X, p. 328.

<sup>17</sup> Vid. *Para una filosofía del valor*, p. 222..

preciso a las expresiones filosóficas, lo que Moore va a desarrollar en la forma de análisis.

Moore como lo reconoce Russell “fue quien dirigió la rebelión contra el idealismo”, pero la crítica de Moore contra el idealismo está dirigida sobretudo a su gnoseología, su crítica en ética es muy general y carece de las precisiones que sí emplea contra Spencer y el hedonismo (utilitarismo). Pero, si bien Moore criticó las corrientes de filosofía moral con las que se encontró, esto no significó una ruptura total con el pasado, Moore se reconoció como utilitarista, pero además es un intuicionista (esto lo tomó en gran medida de Sidgwick) y un analista.

Es de notar que Moore fue también estudiante de lenguas clásicas y se interesó permanentemente por la filosofía clásica griega, habiendo sido su profesor Henry Jackson, no es de extrañar que en algunos puntos de la teoría de Moore se descubran coincidencias con Platón y en menor medida con Aristóteles. El otro gran filósofo, a quien dedicó dos años de estudio (1896-1898) fue Kant, no es casual pues el que se lea en el prólogo de *P.E.* que trata de escribir “los prolegómenos de toda la ética futura que pretenda presentarse como ciencia”. Pero ¿qué quedo de esta pretensión de Moore? Antes de responder a esta pregunta, tenemos que tener en cuenta que la ética de Moore se levanta en tres pilares: utilitarismo, análisis e intuicionismo. El utilitarismo luego de Sidgwick perdió influencia como filosofía moral. En cuanto al análisis se convirtió a partir de Moore en uno de los métodos más usados de la filosofía, sin embargo, en el terreno ético llegó a resultados



distintos a los de Moore, Russell de simpatizar con la propuesta de Moore, terminó asumiendo el subjetivismo (del deseo) e incluso colocando fuera del ámbito del conocimiento a la ética, Wittgenstein sentenciara en el *Tractatus* (6.421): “Es claro que la ética no se puede expresar, la ética es trascendente”, considerando así que sólo las proposiciones tienen sentido, y que en ética no hay proposiciones, luego la misma no se puede expresar, por tanto lo que se diga en ética no tiene sentido. Por el lado del intuicionismo (que no excluye el análisis y que también se ha denominado no-naturalismo), en cambio, Moore se convierte en el punto de partida de una corriente que tiene sus continuadores en las propuestas de H.A. Prichard, W.D. Ross, A.C. Ewing y otros, esta corriente que defendía a la vez una posición objetivista en ética, empezó a perder influencia a partir de la crítica emotivista (A.J. Ayer)<sup>18</sup>.

Luego de visto el desarrollo que experimentaron las corrientes mencionadas, podemos afirmar que la pretensión de Moore fue simplemente eso, una pretensión, lo cual no significa negar la importancia que tiene este pensador en la historia de la ética.

---

<sup>18</sup> El mismo intuicionismo habría propiciado por su falta de fundamentación el emotivismo. Vid. Mac Intyre, A. *Historia de la ética*, p. 247 y Sánchez Vásquez, A., *Ética*, pp., 240-241.

Nuestra tesis se desarrollará en base al siguiente esquema:

## **I. Los principios de la ética y lo bueno**

1.1. El primer principio: bueno es simple e indefinible

1.2 El segundo principio: El principio de los todos orgánicos

1.3. Lo bueno

1.3.1. Lo bueno, independientemente de la elección

1.3.2. Bueno como medio

1.3.3. Valor intrínseco elegido

1.3.4. Valor intrínseco en sí

## **II. Crítica a las otras éticas**

2.1. Crítica al Naturalismo

2.1.1. Crítica al Naturalismo-Evolucionista

2.1.2. Crítica al Hedonismo

2.3. Crítica a la Ética Metafísica

## **III. Los bienes y los males**

3.1. Los bienes no mixtos

3.2. Los males

3.3. Los bienes mixtos

## **Conclusiones**

## CAPÍTULO I. LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA Y LO BUENO

La ética como sistema supone un aspecto teórico, al cual simplemente denomina Moore ética y, un aspecto práctico al cual denomina ética práctica. La ética como sistema y como ciencia se constituye en base a dos principios<sup>1</sup>. El primer principio, objeto exclusivo de investigación de la ética teórica y base de todo el sistema ético, es que bueno es simple e indefinible. El segundo principio es lo que llama Moore el principio de los todos orgánicos, y si bien este principio se usa en la ética teórica para determinar el valor de las cosas y su grado, también lo usa Moore en su ética práctica<sup>2</sup>. De estos dos principios nos ocupamos en este capítulo, así como de lo bueno.

En la ética, como en otros estudios filosóficos, las dificultades y desacuerdos se deben preferentemente al intento de responder cuestiones sin descubrir antes con precisión qué cuestión se desea responder<sup>3</sup>.

Cuando se forman proposiciones que incluyen términos como: virtud, deber, correcto, bueno, malo, etc.; se está haciendo juicios éticos, pero se está muy lejos de estar definiendo el ámbito de la ética. Ese ámbito puede definirse como la verdad acerca de lo que al mismo tiempo es común

---

<sup>1</sup> La ética práctica además tiene sus propios principios. Vid., e.g., *P.E.*, p. 139. *E.* 14, 20-22, 50-53, 102, 130 (p., s.núm.).

<sup>2</sup> *E.*, pp. 154-155.

<sup>3</sup> Cf. *P.E.*, Prefacio.

a todos estos juicios y peculiar de ellos. “Pero, todavía tiene que plantearse la pregunta: ¿Qué es, entonces, eso que es común y peculiar? Y esta es una pregunta a la que han dado respuestas muy diferentes los filósofos de la ética.”<sup>4</sup>

Todo los términos presentados arriba se relacionan con el problema de la conducta, y es con el examen de la conducta humana con lo que el nombre ética ha estado más íntimamente asociado. La conducta, sin duda es el más común, el más general e interesante objeto de los juicios éticos<sup>5</sup>. Muchos moralistas consideran que una definición adecuada de ética es la afirmación de que se ocupa con el problema de qué sea bueno o malo en la conducta humana, sus investigaciones se dirigen pues al campo de la conducta o de la práctica.

Moore se propone , sin embargo, usar el término “ética” para abarcar más, sobretodo va a referirse a una investigación general de qué sea bueno. A la ética le concierne el problema de saber qué es la conducta buena, pero en un segundo momento, luego que se sepa qué es bueno. “Por otra parte, además de la conducta, otras cosas pueden ser buenas y si lo son , entonces ‘bueno’ denota cierta propiedad que es común a ellas y a la conducta.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> *P.E.*, p.1. (p., s.núm.)

<sup>5</sup> Cf., *P.E.*, p. 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*

### 1.1. El primer principio: bueno es simple e indefinible

La primera pregunta que se ha de plantear es: ¿Qué es bueno?, pero esta pregunta puede tener muchos sentidos. Si, por ejemplo, digo: “Elena baila muy bien” o “dormí bien anoche”; cada una de estas proposiciones de alguna manera responde a la pregunta planteada. Así también, cuando A pregunta a B: ¿en qué Universidad deben estudiar mis hijos?, la respuesta de B será, en un cierto sentido, un juicio ético. “Y de manera similar, toda adjudicación de alabanzas o censuras a cualquier persona o cosa que haya existido, exista o llegue a existir, da una cierta respuesta a la pregunta ‘¿Qué es bueno?’ En todos estos casos, se juzga una cosa particular como si fuera buena o mala; la pregunta ‘¿qué?’ se responde con un ‘esto’. Pero tal no es el sentido en que la ética científica plantea la cuestión... .. La ética no se ocupa en absoluto con hechos de esta naturaleza, con hechos que son únicos, individuales, absolutamente particulares... .. no es asunto del filósofo de la ética hacer advertencias o exhortaciones personales.”<sup>7</sup>

Una segundo sentido se presenta cuando se responde: “La templanza es buena” o “los ejercicios físicos son buenos” . Juicios de esta índole son los que se hacen en libros sobre ética, en cuanto contienen una lista de virtudes; pero de este modo no se diferencia ética de casuística, la casuística forma parte del ideal de la ética, sin ella la ética no es completa, pero no debe confundirse con ella.

---

<sup>7</sup> P.E., p.3

Y un tercer sentido, puede referirse “no a qué cosa o cosas son buenas, sino a cómo hay que definir bueno, y ésta es una inquisición que pertenece sólo a la ética”<sup>8</sup>.

Podría pensarse que la pregunta: ¿Qué es bueno?<sup>9</sup> es una pregunta meramente verbal, pues una definición intenta a menudo expresar el significado de una palabra mediante otras palabras; pero no es ésta la clase de definición que busca Moore; si buscara esta clase de definición, tendría que considerar en primer lugar, como se usa generalmente la palabra “bueno”; pero no le importa su uso propio, tal como lo ha establecido la costumbre; su interés se dirige únicamente a ese objeto o idea, que correcta o erróneamente, sostiene que se representa generalmente con la palabra bueno. Lo que se trata es de descubrir la naturaleza de tal objeto o idea.

La respuesta de Moore a: ¿Qué es bueno?, puede parecer, como él mismo lo reconoce, decepcionante, pues responde que bueno es bueno, o en otras palabras que no es posible dar de “bueno” una definición descriptiva. Esta respuesta, sin embargo, no es inútil, pues siendo bueno un adjetivo que se refiere a una cualidad especial, las proposiciones que tienen a bueno como predicado, o sea las del tipo : “X es bueno”, son sintéticas<sup>10</sup>.

“Bueno” es pues una noción simple, como lo es “amarillo”, noción que no puede ser explicada por otros medios y formas si no se la conoce; en cambio una noción como “caballo” es compleja, y de la misma puede darse

---

<sup>8</sup> P.E., p. 5.

<sup>9</sup> Un planteamiento opuesto a éste es el de Moritz Schlick, *Problems of Ethics*: “Ought we really to believe that ethics is a branch of linguistics?”, vid. pp. 5-6 y ss..

una definición descriptiva , porque un caballo tiene múltiples propiedades diferentes, las que se pueden enumerar, pero una vez enumeradas, cuando se halla reducido el caballo a sus más simples términos, entonces, no se puede ya más definir éstos. Son simplemente algo que se piensa o percibe, y a quien no pueda pensarlos o percibirlos no se le podrá por medio de definición alguna, dar a conocer su naturaleza. “Bueno” en lo que para Moore es el más importante sentido de la definición (definición descriptiva), carece de “definición, porque es simple y, sin partes. Es uno de aquellos innumerables objetos del pensamiento que no son definibles, por ser términos últimos, en relación a los que todo lo que es capaz de ser definido debe definirse.”<sup>11</sup>

Ahora bien, las cosas buenas pueden ser algo más que buenas, “tal como es verdad que las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración lumínica. Y es un hecho que la ética pretende descubrir cuáles son aquellas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas.

Pero un enorme número de filósofos han pensado que, cuando nombran esas otras propiedades , están definiendo ‘bueno’ realmente, y que no son , de hecho ‘otras’ sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A este postura propongo que se le llame ‘falacia naturalista’.”<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Vid. *P.E.*, p. 6.

<sup>11</sup> *P.E.*, p. 9

<sup>12</sup> *Ibid.* Una investigación esmerada sobre esta falacia, se puede encontrar en la tesis (Bch.) de Carlos Esteves Ugaz, “G.E.Moore y la Falacia Naturalista”, UNMSM, 1968, pp. 69-127. Mary Warnock, opina con respecto a este tema: “...the true fallacy is the attempt to define the indefinible”. *Ethics since 1900*, p. 19.

Hay que observar que tal como presenta Moore a la falacia naturalista, supone que alguien capta la cosa buena y confunde su propiedad de ser buena, con una propiedad de la que también dispone la cosa buena. En un segundo momento, este alguien sostiene que esta propiedad es buena, es decir, confunde una propiedad con otra.

Estos filósofos, no están de acuerdo sobre qué es bueno. Uno asegurará, por ejemplo, que bueno es el placer, otro que es lo deseado.

Si uno dice que bueno es el objeto de deseo y no es el placer, se sigue de esto, por lo que se refiere a su prueba:

(1) Que el objeto de deseo no es el placer, pero en este intento de prueba no hay un planteamiento ético sino psicológico. El oponente sostiene la proposición ética que el placer es lo bueno, y aunque demostrara muchas veces “la proposición psicológica de que el placer no es objeto de deseo, no estaría por eso más cerca de haber probado que su oponente está en un error.”<sup>13</sup>

(2) Se puede sostener que la discusión es verbal. “Cuando A dice ‘Bueno significa placentero’ y B dice ‘Bueno significa deseado’ podrían estar queriendo afirmar simplemente que la mayoría de la gente ha usado la palabra para lo que es placentero y para lo que es deseado respectivamente”<sup>14</sup>, pero esta discusión no tiene nada de ética. Alguien que asume la ética naturalista, observaría que no es esto todo lo que se propone, sino que tratará de persuadirnos de que lo que él llama bueno es lo que

---

<sup>13</sup> P.E., p. 10.



realmente debemos hacer. Cuando se dice que “el placer es bueno”, no se da meramente a entender que “el placer es el placer”.

Si alguien dice “me place” y esto es verdad, lo que significa es que tiene un sentimiento definido: placer, “me place” significa tener placer, y en cuanto es placer lo que se tiene, independientemente de su grado y clase, es una cosa determinada aunque indefinible, se debe poder decir como se relaciona con otras cosas, como la mente o el deseo, pero esto no significa que se lo defina; si alguien tratase al placer como si fuese un objeto natural y dijese que “*significa* la sensación de rojo” y que por tanto el placer es un color se descubriría rápidamente el error. “Bien, ésta sería la misma falacia que he denominado falacia naturalista<sup>15</sup>. Que ‘me place’ no significa ‘tengo la sensación de rojo’ o algo semejante, no nos impide saber entender lo que significa. Nos basta saber que ‘me place’ significa ‘tengo la sensación de placer’ y, aunque el placer es absolutamente indefinible, aunque es placer y nada más, no experimentamos, con todo, dificultad en decir que nos place. La razón es, obviamente, que cuando digo ‘me place’, *no* doy a entender que ‘yo’ soy lo mismo que ‘tengo placer’. Similarmente no es preciso que tropecemos con dificultad alguna en la afirmación acerca de que ‘el placer es bueno’ no significa, con todo, que ‘placer’ sea lo mismo que bueno, que placer *signifique* bueno y bueno *signifique* placer.”<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Aunque líneas más adelante se rectificará: “no debería en verdad denominar a esta falacia naturalista, aunque sería la misma que he llamado naturalista en relación a la ética...Pero si confunde ‘bueno’ que no es, en el mismo sentido, un objeto natural, con cualquier objeto natural, hay razón entonces para llamar a esto falacia naturalista”.

<sup>16</sup> *P.E.*, pp. 11-12.

Una tercera cosa que ha solido considerarse como bueno en sí es la virtud, Moore trata este asunto como propio de la ética práctica y considera a las virtudes como “disposiciones generalmente valiosas como medios, en nuestra sociedad por lo menos, no tienen ningún valor intrínseco”<sup>17</sup>, y que ningún elemento contenido en las virtudes puede ser considerado como lo único bueno, aquellos que consideran que lo único bueno se encuentra en la virtud incurren en contradicción, como ocurre en la concepción cristiana común, que considera como bueno en sí el cielo y también la felicidad que éste lleva consigo. O el pensamiento de Kant con respecto a que “la virtud nos hace *merecedores* de felicidad”<sup>18</sup> y que “está en flagrante contradicción con la concepción, que implican sus tesis y está asociada con su nombre, de que una buena voluntad es la única cosa que tiene valor intrínseco.”<sup>19</sup> La observación que hace Moore aquí de Kant no nos parece correcta, pues Kant no llega a plantear que el único bien sea una voluntad buena y a la vez que lo sea la felicidad, puede sí descubrirse un uso no muy apropiado de los términos: “bueno sin restricción”<sup>20</sup> y “bien supremo”<sup>21</sup>, éste último está constituido por virtud y felicidad, la primacía la tiene sin embargo la virtud, ésta puede propiciar la felicidad, hacer al hombre digno de ella, pero en ningún caso esto significa que la felicidad sea el bien final o supremo, es un elemento pero complementario. Además, lo “bueno sin restricción” se

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *P.E.*, p. 165.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Vid. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua*, p. 21.

<sup>21</sup> *Op. cit.* supra. pp. 166-168 y ss.

refiere a una disposición, “el bien supremo”, en cambio, se refiere a lo realizable.

Es de notar que con respecto a la virtud, la referencia inevitable es Aristóteles, de quien podríamos decir que fue el primero en presentar de cierta manera la idea de un bien o fin en sí mismo diferente a los otros fines (medios)<sup>22</sup>. Esto es algo de lo que se percata Moore en “Nature of Moral Philosophy”<sup>23</sup> (1922), cuando observa que en la Ética de Aristóteles hay una idea fundamental que no es una idea moral del todo, ésta es la idea de lo “bueno para el hombre”, en ésta descubre Moore la presencia de la idea del “bien”, en el sentido primario que a él le interesa, esto es, algo que tenga valor por su propia consideración, que sea bueno en sí mismo y que sea autosuficiente; y aunque en este caso considera que en la mente de Aristóteles hay una cierta confusión entre lo que es *bueno* para el hombre (cualquier actividad mental que exhiba excelencia [virtud] y sea placentera es *un* bien) y lo que es *mejor* (best) para el hombre (si hay varias excelencias [virtudes], *lo* bueno debe ser la actividad que exhiba lo *mejor* de ellas); destaca que la bondad o valor intrínseco en el sentido de Aristóteles se refiere a ocurrencias actuales (actividades mentales en el ejercicio de virtudes, contemplación) y estados actuales de cosas en un cierto período de tiempo, y no se refiere en cambio a cosas materiales o a hombres y caracteres.

---

<sup>22</sup> Vid. *Ética a Nicómaco* 1094a-1103a.

<sup>23</sup> P.S., Ch.X.

En *P.E.* (1903) también se refiere al mismo asunto, pero en esta primera referencia lo califica como asistemático y confuso, pues le parece que Aristóteles considera el ejercicio de *todas* las virtudes como un bien en sí, pero que también considera a “la θεωρία como la única cosa buena en sí, en cuyo caso la bondad que atribuye a las virtudes prácticas no puede ser el valor intrínseco; mientras que, por otra parte, no parece considerarla meramente como utilidad, puesto que no hace el intento de mostrar que son medios para la θεωρία”<sup>24</sup>. La definición aristotélica de virtud es, pues, inadecuada, en cuanto incluye en su significado a lo bueno en sí.

Con respecto a esta crítica de Moore consideramos que efectivamente Aristóteles no establece con claridad como la virtud práctica se relaciona con la facultad contemplativa<sup>25</sup>. El nivel práctico comprende el ejercicio de las virtudes morales y de la virtud intelectual de la prudencia, la facultad contemplativa es la que posibilita la sabiduría teórica y con ello el lograr la más alta felicidad o bien para el hombre, empero se percibe en todo esto una cierta incompatibilidad debido a que en las virtudes prácticas más importante que la acción es el resultado, pero no se ve que ese fin sea la contemplación teórica; ésta a su vez es considerada como actividad valiosa por sí misma y autosuficiente.

Volviendo a la crítica de Moore al cristianismo, observa que la ética cristiana, tal como se representa en el Nuevo Testamento, no distingue entre “esto es un medio para el bien” y “esto es bueno en sí”; ensalza a la vez,

---

<sup>24</sup> *P.E.*, p. 167.

cosas meramente buenas como medios como si fueran buenas en sí y viceversa<sup>26</sup>. Él único que queda bien en estas consideraciones es Platón. “La ética de Platón se distingue por sostener, de modo más claro y consistente que ningún otro sistema, la concepción de que el valor intrínseco pertenece exclusivamente a esos estados anímicos que consisten en el amor a lo que es bueno o en el odio hacia lo que es malo.”<sup>27</sup>

Con respecto a la virtud que lleva a la realización de deberes por la idea de “rectitud”, y en relación a la emoción que genera, acepta Moore que ésta tiene algún valor intrínseco y que su presencia eleva el valor de ciertos todos en que entra, pero esto no significa que tenga más valor que otros motivos, por ejemplo que las “emociones de amor hacia cosas realmente buenas en sí.”

Si “bueno” no denotase algo simple e indefinible, si esto no fuera el caso, quedarían dos alternativas: “o es algo complejo, un todo dado, acerca de cuyo correcto análisis puede haber desacuerdos, o no significa nada en absoluto y no hay algo así como la ética. Sin embargo, los moralistas en general, han tratado de definir bueno sin darse cuenta de lo que esto significaba ; el intento de definir bueno se debe principalmente a la falta de claridad sobre la posible naturaleza de la definición.”<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Vid. *Ética a Nicómaco* 1177 a-b, 1178 a.

<sup>26</sup> Cf. *P.E.*, p. 168.

<sup>27</sup> *Ibid.* Vid. *Banquete*, 183 E-185B.

<sup>28</sup> *P.E.*, p. 13.

Analizando estas posibilidades tenemos:

1) Que “es errónea la hipótesis acerca de que el desacuerdo sobre el significado de bueno sea un desacuerdo respecto al análisis correcto de un todo dado, si consideramos el hecho de que, sea cual fuere la definición ofrecida, se podrá siempre preguntar si el complejo así definido, es el mismo bueno.”<sup>29</sup> Considerando, por ejemplo, que “bueno significa ser aquello que deseamos desear”. Si pienso que A es bueno, entonces pienso que A es una cosa que deseamos desear. Preguntar “¿es bueno desear desear A?” es tan inteligible como preguntar “¿A es bueno?”, pero esta pregunta no puede analizarse por medio de: “¿es el desear desear A una de las cosas que deseamos desear?”. Es claro que no es lo mismo decir: “‘Que deseáramos desear es bueno’”, a decir “‘que A fuera bueno es bueno’”.

2) Puede hacerse la misma consideración para desmentir la hipótesis de que “bueno” no tiene ningún sentido. Se suele “caer en el error de suponer que lo que es universalmente verdadero es de tal naturaleza que su negación es autocontradictoria, la importancia que se ha asignado a las proposiciones analíticas, en la historia de la filosofía, muestra cuan fácil es cometer este error. Por consiguiente, es muy fácil concluir que lo que parece ser un principio ético universal, es, de hecho, una proposición de identidad. Si, por ejemplo, cualquier cosa que es llamada ‘buena’ parece ser placentera, se considera que la proposición ‘el placer es lo bueno’ no afirma una conexión entre dos nociones distintas, sino que implica sólo una, la del

---

<sup>29</sup> P.E., pp. 13-14.

placer, que se reconoce fácilmente como una entidad distinta.”<sup>30</sup> Pero no es lo mismo la pregunta “ ‘¿es esto bueno?’ ”, a “ ‘¿es esto placentero, o deseado, o admitido?’ ”. Los significados, son distintos, aun cuando no se sepa en qué aspecto son distintos. Cuando se piensa en el “valor intrínseco” se tiene ante sí un objeto único, una propiedad única de las cosas, que Moore da a entender con el término bueno.

A pesar de que Moore, como vemos en (2), advierte el peligro, consideramos que incurre en una situación semejante, pues todo lo que se puede decir o pensar de su “bueno indefinible” es que bueno es bueno, ¿no es esto una tautología?.

“Bueno” es pues indefinible. Considera Moore que el único que ha reconocido y establecido con claridad esta tesis es el Prof. Henry Sidgwick<sup>31</sup>. La crítica que hace Sidgwick en una nota<sup>32</sup> a Bentham, con respecto a lo que éste a su vez explica en una nota<sup>33</sup>, nos permite ver el detalle. “Bentham parece sugerir —...— que la palabra ‘correcto’ *significa* ‘lo que conduce a la felicidad general’.”<sup>34</sup> Si Bentham hubiera usado ‘correcto’ en el sentido de lo que es bueno como medio, sería perfectamente válido, “*con tal únicamente* (nótese esta condición) de que hubiera probado, o postulado como un

<sup>30</sup> *P.E.*, p. 15.

<sup>31</sup> Broad, C.D., observa que: “Sidgwick is definitely non-naturalistic about “right” and “ought”. His discussion about “good” is so complicated that it is difficult to be sure whether he comes to a naturalistic or a non-naturalistic conclusion.” *Five Types of Ethical Theory*, p. 258.

<sup>32</sup> *The methods of Ethics*, Seventh Edition, 1962, p.26. Es de notar sobretudo en el Lib.I. Cap. III que lo que destaca Sidgwick es la noción de fin en sí mismo, e.g., luego de la nota referida a Bentham, y en la p. 29, donde se refiere a la simplicidad de estas nociones: “What definition can we give of ‘ought’, ‘right’ an others terms expresing the same fundamental notion? To this I should answer that the notion which es too elementary to admit of any formal definition.”

axioma, que sólo la felicidad general es *lo* bueno, o (...) que sólo la felicidad es buena. Pues en tal caso, habría ya definido *lo* bueno como felicidad general (...), y puesto que ‘correcto’ fue definido como ‘lo que conduce a *lo* bueno’, *significaría*, ... ‘lo que conduce a la felicidad general’. Pero este camino,..., ha sido obstruido por el mismo Bentham. Pues su principio fundamental es —...— que la mayor felicidad que concierne a todos, es el *fin* *correcto* y propio de la actividad humana. En consecuencia, aplica la palabra ‘correcto’ al fin, como tal, y no sólo a los medios que conducen a él. Siendo así, ‘correcto’ no puede definirse ya más como ‘lo que conduce a la felicidad general’, sin incurrir en dicha falacia [la naturalista].”<sup>35</sup> Pues lo que aquí va a ocurrir es que la definición de lo correcto en cuanto conducente a la felicidad general, es la que prueba que la felicidad general es el fin correcto, procedimiento inválido.

Lo manifestado no debe tomarse como que invalida la posición de Bentham, por lo que toca a que la mayor felicidad sea el fin propio de la actividad humana, lo que sí se sostiene es “que las *razones* que da de hecho en apoyo de su proposición ética son falaces, en cuanto consisten en una definición de correcto.”<sup>36</sup> En cuanto se refiere a la ética, insiste Moore, le corresponde “obtener no sólo verdaderos resultados, sino encontrar razones válidas para ello. El propósito directo de la ética es el conocimiento y no la

---

<sup>33</sup> Bentham, J., *The Principles of Morals and Legislation*, Ch.I. p.1.(p.,s.núm.), Note 1, referido al principio de utilidad.

<sup>34</sup> *P.E.*, p. 16.

<sup>35</sup> *P.E.*, p. 17. Sin embargo, Moore tiene dudas respecto a si efectivamente Bentham cometió esta falacia, vid.pag.ante.

<sup>36</sup> *Ibid.*



práctica, y cualquiera que utilice la falacia naturalista no ha cumplido ciertamente lo que se propone, no importa cuan correctos pueden ser sus principios prácticos.”<sup>37</sup>

Nuestra opinión con respecto a lo que se refiere a Bentham, es que Moore toma una crítica marginal de Sidgwick contra Bentham y la hace más evidente, en la medida, en que efectivamente Bentham incurre en una ambigüedad al presentar al principio de utilidad como teniendo por fin la mayor felicidad y a la vez como el criterio correcto para evaluar cuantitativamente los actos de los individuos y de la comunidad. La ambigüedad está en que se confunde “bueno como medio” y “bueno como fin”, en ambos casos se refiere a lo mismo: la felicidad, el placer, Sidgwick ya había observado que lo correcto es propiamente el atributo de los medios. En favor de Bentham, podríamos decir que *The Principles of Morals and Legislation* no es un trabajo estrictamente filosófico, que fue concebido para servir como introducción a un plan de un código penal y que el mismo Bentham hace notar en el Cap. III que luego de haber considerado el placer o la excención del dolor como causas finales, es necesario considerar el placer y el dolor como causas eficientes o medios; de lo cual se infiere que para Bentham el placer tiene una doble función: fin y medio. La felicidad (el placer) en Bentham además de buscarse de modo natural, debe ser un ideal a lograrse: la felicidad de los individuos, de la comunidad, sus placeres y sus

---

<sup>37</sup> P.E., p. 18. El subrayado es nuestro.

seguridades, “es el fin y el único fin que el legislador debe tener en perspectiva”.

Volviendo a Moore, la primera conclusión que obtiene en lo que se refiere al tema de la ética es “que hay un objeto del pensamiento, simple, indefinible e inanalizable ... .... Todas las palabras que comúnmente se toman como signos de juicios éticos se refieren a él, son expresiones de juicios éticos sólo por esa referencia.”<sup>38</sup> Pero pueden referirse a él de dos maneras diferentes; en lenguaje ordinario es el contraste entre los términos “bueno como medio” y “bueno en sí”<sup>39</sup>, “valor como medio” y “valor intrínseco”.

Moore señala que ha “tratado de mostrar qué *significa* ‘bueno’ ”<sup>40</sup> y que se necesita saber esto porque “ ‘bueno’ es la noción de que depende toda la ética”<sup>41</sup> y por una razón de método es “que nunca podremos conocer sobre qué *evidencia* descansa una proposición ética a menos que conozcamos la naturaleza de la noción que torna ética la proposición”<sup>42</sup>. Toda proposición ética debe finalmente apoyarse en una proposición o principio fundamental ético que es evidente de suyo, esto es algo que se sigue de lo ya manifestado en líneas anteriores. Cuando se dice que una expresión es ‘evidente de suyo’ se significa que es “evidente o verdadera *sólo por sí misma*”, y que por tanto

<sup>38</sup> *P.E.*, p. 19. Más adelante (p. 164) considerara Moore que casi todos los éticos no han distinguido entre los medios y el fin, y que tampoco se han percatado de que la noción del valor intrínseco es única y simple.

<sup>39</sup> Con respecto a lo bueno en sentido estricto y lo bueno para otra cosa, una opinión semejante en. Brentano, Francisco. *El origen del conocimiento moral*, pp.38-39.

<sup>40</sup> *P.E.*, p.135 (p.,s.núm.)

<sup>41</sup> *Ibid.* Ewing, A.C., encuentra plausible el punto de vista de Moore, pero observa que si todo concepto ético debe ser definido en términos de los fundamentales, esto reduciría el contenido total de la ética a algo no ético. Vid. *Ethics*, pp 79-81.

no se infiere de otra proposición, ni que sea verdadera porque sea evidente para alguien, o que nosotros no la podemos pensar de otra manera y por tanto su evidencia descansa en nuestra convicción, o que nos parezca verdadera o evidente. Y ,sin embargo, aclara Moore: “ No debemos, con todo, considerar la intuición como si fuera una alternativa del razonamiento. Nada puede ocupar el lugar de las *razones* en favor de la verdad de una proposición. La intuición sólo puede suministrar una razón para *sostener* que cierta proposición es verdadera; esto, empero, debe hacerse cuando tal proposición es evidente de suyo, cuando, de hecho, no hay razones que prueben su verdad.”<sup>43</sup> Y esto lo considera Moore como un segundo paso.

Años después se ratifica en esto: “... me parece que un enunciado al efecto que un estado de asuntos de una cierta clase *sería* bueno, si esto existiese, es un enunciado el cual, si (es) verdadero, habría sido verdadero, igual si *nada en absoluto* hubiese existido, justo tanto como el enunciado que una cosa escarlata *sería* roja: me parece ser puramente *a priori* o una necesaria proposición, la cual habría sido verdadera, igual si no hubiese habido mundo en absoluto, y la verdad de la cual, por lo tanto no depende lógicamente de la existencia de cualquier otra cosa.”<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *P.E.* p. 137. Es de notar que el intuicionismo de Moore no tiene nada que ver con el intuicionismo de la norma o de lo correcto, como él mismo lo advierte en el Prefacio de *P.E.*, p. ix.

<sup>44</sup> *The Philosophy of G.E. Moore*, p. 618. Al respecto, observa Franz von Kutschera: “Moore estaba convencido de que existen hechos axiológicos objetivos, que podemos, reconocer empíricamente. Se trata, según Moore, de hechos evidentes, cuya evidencia procede de la experiencia, y que no pueden fundamentarse mediante otros hechos, pues esto conduciría al naturalismo.” *Fundamentos de Ética*, p. 199.

Con respecto a este primer principio, observamos que Moore asume la existencia de una cualidad y sólo una: la bondad, y que esa cualidad es cognoscible o pasible de ser captada intuitivamente, toda vez que no puede ser descrita, así como no se puede describir la amarillez, pero ¿existe efectivamente esta cualidad no-natural?, ¿por qué no podrían ser varias las cualidades o situaciones a las que simplemente designamos con un mismo término? Consideramos que a Moore le es aplicable la crítica que le hace Aristóteles a Platón (por cierto teniendo en cuenta las diferencias), quien también postulaba el bien como algo único y no-sensible, al señalar que “lo bueno de tantas maneras se dice como hay géneros de cosas”<sup>45</sup>. Con lo que consideramos que asumir la existencia de una cualidad no-natural a la que se designa con el término “bueno” o “bien”, es desde ya un error. Al decir o pensar “X es bueno”, es fácil notar que no hay ninguna necesidad de que nos estemos refiriendo a una misma situación o cualidad no-natural, el medio para conocer esta supuesta cualidad simple: la intuición, tampoco tiene porque revelarnos a todos lo mismo<sup>46</sup>.

Es de observar que además Moore considera a “bueno” como idea u objeto del pensamiento, o como objeto del pensamiento, simple, indefinible e inanalizable; no nos dice que esta idea u objeto del pensamiento se corresponda con situaciones externas, sin embargo, presenta ejemplos

---

<sup>45</sup> *Ética a Nicómaco* 1096 a.

<sup>46</sup> Vid. Salazar Bondy, Augusto, *Para una filosofía del valor*. Salazar objeta el intuicionismo (p.83) y destaca la plurivocidad de ‘bueno’, presentando tres clases de significado de ‘bueno’: i) con relación a cada género de objetos, ii) bueno absoluto-bueno relativo y, iii) bueno en diferentes ordenes valorativos: estético, moral, económico, etc. (pp. 102-103).

estrictamente objetivos, en los que no podría decirse que la “bondad” es sólo una idea o un estado objetivo de conciencia. Esta dualidad aparente con respecto a la bondad se mantiene en escritos posteriores a *P.E.*; y decimos aparente porque como refiere Copleston<sup>47</sup>, en un primer momento (1899), Moore sostuvo que la realidad está constituida de “conceptos”, éstos no son abstracciones sino realidades objetivas, “una cosa existente es un complejo de conceptos”, de esta manera pretendió eliminar Moore “la oposición entre conceptos y cosas”, y consideró que las proposiciones eran verdaderas o falsas sólo en relación a sus conceptos, posteriormente asume “una visión realista del conocimiento como una relación única y no analizable entre un sujeto cognoscitivo y un objeto, relación que no afecta a la naturaleza del objeto. En cuanto a la verdad o falsedad de las creencias, llega a reconocer que depende en cierto sentido de la correspondencia o falta de ella, aunque se siente incapaz de dar una noción más clara de la naturaleza de tal correspondencia.” La bondad es pues el principal concepto de la ética, una cualidad no-natural de ciertas cosas o situaciones que es directamente experimentada por una intuición. Sin embargo, como veremos, el lenguaje que usa Moore tiende a sugerir la dualidad (experiencia - objeto) que pretende pasar por alto.

---

<sup>47</sup> Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía. VIII*, vid. pp. 389-390

## 1.2. El segundo principio: El principio de los todos orgánicos

En cuanto al valor intrínseco de las distintas cosas, al grado de valor que tienen y que se establece por comparación, se presenta la siguiente dificultad: si es verdad que una cosa es buena en sí, por lo que toca a un caso, lo es necesariamente para todos los casos, aunque una cosa que tiene buenos efectos bajo ciertas circunstancias puede tenerlos malos bajo otras. “Ahora bien es cierto que todos los juicios de valor intrínseco son, en este sentido universales; pero el principio que se ha de encontrar ahora, puede fácilmente presentarlos como si no fueran así, sino semejantes al juicio acerca de los medios, en cuanto son meramente generales. Hay ... un gran número de cosas diferentes, cada una de las cuales tiene valor intrínseco; hay también muchísimas que son positivamente malas y hay las que parecen indiferentes. Pero una cosa, perteneciente a alguna de estas tres clases, puede acaecerle ser parte de un todo que incluya entre sus demás partes otras cosas pertenecientes a alguna de estas tres clases, puede acaecerle ser parte de un todo que incluya entre sus demás partes otras cosas pertenecientes, a la vez, a la misma clase y a las otras dos. Y estos todos, en cuanto tales, pueden tener también valor intrínseco. Lo paradójico es que *el valor de tal todo no guarda proporción regular con la suma de los valores de sus partes.*”<sup>48</sup>

El primer ejemplo que presenta Moore en *P.E.* para ilustrar esta situación mencionada no es precisamente ético, pues considera que parece ser verdad que tener conciencia de un objeto bello es algo de gran valor

---

<sup>48</sup> *P.E.*, pp. 24-25.

intrínseco. Pero la conciencia de un objeto bello es un todo, en él se puede distinguir como partes: el objeto y el ser consciente<sup>49</sup>. Este último ingrediente entra como parte de otros todos, cuando tenemos conciencia de cualquier cosa, y no sería erróneo considerar que algunos de estos todos tienen poco valor, y otros pueden ser indiferentes o malos. Nótese que en este planteamiento se plantea un todo en el que están incluidos el ser consciente (sujeto cognoscente) y el objeto (externo), como en la sensación de azul, están incluidos la conciencia y el azul; de esta manera se distancia la posición de Moore del subjetivismo (azul= conciencia de azul) pero también de un realismo puramente naturalista.

Dos puntos merecen tenerse en cuenta en relación a los todos valiosos:

1) La existencia de cualquier de estas partes es condición necesaria de la existencia de ese bien que constituye el todo<sup>50</sup>, esta situación el lenguaje la expresará del mismo modo cuando se refiera a la relación entre un medio y la cosa buena que es su efecto. Sin embargo, hay diferencia entre los dos casos, la parte es una parte de la cosa buena, mientras que el medio

---

<sup>49</sup> ¿Cómo entender “objeto” y “ser consciente”? La respuesta está en “The Refutation of Idealism”(1903): “...We have...in every sensation two distinct terms, (1) ‘consciousness’, in respect of which all sensations are alike; and (2) something else, in respect of which one sensation differs from another...”

We have then in every sensation two distinct elements, one which I call consciousness, and another which I call the object of consciousness...

But, ..., sometimes the sensation of blue exists, in my mind and sometimes it does not; and knowing, as we now do, that the sensation of blue includes two different elements, namely consciousness and blue, the question arises whether, when the sensation of blue exists, it is the consciousness which exists, or the blue exists, or both. And one point at least is plain: namely that these alternatives are all different from one another. So that, if any one tells us that to say ‘Blue exists’ is the *same* thing as to say ‘Both blue and consciousness exist,’ he makes a mistake and a self-contradictory mistake”. *P.S.* pp. 17-18.

no lo es. La necesidad de los medios para el bien es una necesidad natural o causal. Moore considera que si las leyes de la naturaleza fuesen distintas, existiría el mismo bien, aunque lo que ahora es condición necesaria de su existencia no existiera. “La existencia de los medios no tiene valor intrínseco, y su completa aniquilación dejaría inalterado el valor de lo que ahora es necesario conseguir.”<sup>51</sup> Algo distinto ocurre en el caso de una parte de un todo, como el considerado. “En este caso, el bien de que se trata no puede concebiblemente existir a menos de que la parte exista también. La necesidad que los conecta es muy independiente de la ley natural. Lo que se afirma que posee valor intrínseco es la existencia del todo, y la existencia de éste incluye la de su parte. Supóngase que se quita la parte, entonces, lo que queda no es lo que, como se afirmaba, que poseía valor intrínseco; pero, si suponemos que lo quitado son los medios, lo que queda es justamente lo que se afirmó que poseía valor intrínseco.”<sup>52</sup> Pero, la existencia de la parte podría no tener más valor intrínseco que la del medio y esto es lo paradójico en la relación examinada. No podemos, pues, “afirmar que una y la misma cosa sea bajo ciertas circunstancias buena intrínsecamente y bajo otra no, tal como lo estamos para afirmar que un medio produce en ocasiones buenos resultados y en otros no.”<sup>53</sup> Pero, si podemos afirmar “que es mucho más deseable que una cierta cosa exista bajo ciertas condiciones que bajo otras, a

---

<sup>50</sup> “Por ello es preciso estimar muchos bienes como conjuntos, no en sus partes; y lo mismo es aplicable a los males. En estos casos, los conjuntos pueden ser llamados, *unidades orgánicas*”. Russell, Bertrand. “Los elementos de la ética”, en *Ensayos filosóficos*, pp. 76-77.

<sup>51</sup> *P.E.*, p. 26.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>53</sup> *Ibid.*



saber, cuando otras cosas existan en tales relaciones con ella que formen un todo más valioso. No tendrá más valor intrínseco bajo estas circunstancias que bajo otras; no será incluso necesariamente un medio para la existencia de cosas que tengan más valor intrínseco, pero será, como un medio, condición necesaria para la existencia de cosas que tengan más valor intrínseco, aunque , a diferencia de un medio, forme parte de este ente más valioso.”<sup>54</sup>

2) Para la peculiar relación que se da entre la parte y el todo, propone Moore el nombre de *orgánico* o *todo orgánico*, siempre y cuando no se entienda esto en el sentido que las partes están relacionadas unas con otras y con el todo mismo, como medios para un fin; esto se puede ver en relación (1) a algunas partes de nuestro cuerpo, como la del vientre y sus órganos, donde se presenta una relación de dependencia, de reciprocidad y que debido a esta dependencia mutua estas cosas no pueden tener valor intrínseco, “en este sentido, el todo no puede ser un fin frente a ninguna de sus partes”<sup>55</sup> . (2) Puede ocurrir “que nuestro cuerpo en cuanto todo tenga un valor mayor que la suma de valores de sus partes. Esto puede ser lo que se da a entender cuando se dice que las partes son medios para el todo”<sup>56</sup>, pero la relación existente parte—todo, es diferente a la relación parte—parte (vista en 1). En la relación parte—todo no hay una conexión causal (como en 1), tal es el caso de las partes de un retrato con el retrato mismo. En este caso si el todo

---

<sup>54</sup> *Ibid.* Los subrayados son nuestros.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>56</sup> *Ibid.*

se califica de orgánico, no es porque haya una dependencia causal entre sus partes. Esta segunda interpretación es por la que prácticamente se inclina Moore, siempre y cuando se excluya la conexión causal de la misma.

(3) Pero también se interpreta el todo orgánico, como que “el todo no sería lo que es a no ser por la existencia de las partes, las partes no son lo que son sino gracias a la existencia del todo. Esto se entiende como si significara, no sólo que ninguna parte puede existir sin que las otras existan también..., sino que realmente la parte no es un objeto de pensamiento distinto, esto es, que el todo, de que es parte, es a su vez parte de ella.”<sup>57</sup>

A esta suposición la considera Moore autocontradictoria, porque “ninguna parte contiene analíticamente el todo a que pertenece u otras partes cualesquiera de ese todo.”<sup>58</sup> Una parte en cuanto ingresa a un todo adquiere un predicado distinto (el de ser parte) al que tiene cuando no es parte. Sin embargo, desde el punto de vista hegeliano: “‘Si se quiere conocer la verdad acerca de una parte —se nos dice— se debe considerar, *no* la parte, sino algo, a saber, el todo, pues *nada* es verdad acerca de la parte, sino sólo acerca del todo.’ ”<sup>59</sup> La parte así no puede tener sentido fuera de su todo. Este punto de vista es por cierto antitético con el de Moore, quien sí piensa que la parte (el elemento) tiene un significado o un predicado distinto a cuando forma parte de un todo.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

Moore, pues, usa el término “orgánico” en un sentido especial, “para denotar el hecho de que un todo tiene un valor intrínseco diferente del de la suma de los valores de sus partes.”<sup>60</sup> El término presentado así no implica relación causal alguna entre las partes del todo de que se trata. No implica que las partes sean inconcebibles a no ser como partes de ese todo, “ni que, cuando forman parte de él, tienen un valor diferente del que pudiera tener si no entrarán en él. Entendida en este especial sentido, la relación de un todo orgánico con sus partes es una de las más importantes que la ética debe tomar en cuenta. Una parte considerable de esta ciencia debe estar destinada a ocuparse de comparar los valores relativos de varios bienes. Se cometerán en esta comparación los más toscos errores, si se supone que siempre que dos cosas forman un todo, el valor de éste es simplemente la suma de los valores de aquellas dos cosas.”<sup>61</sup>

### **1.3. Lo Bueno**

Consideramos a continuación las interpretaciones que hace Moore de lo bueno

#### **1.3.1. Lo bueno, independientemente de la elección**

En un primer momento, Moore habla de lo bueno, sin vincularlo a ningún tipo de elección, sino mas bien como una situación o estado, con el

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>61</sup> *Ibid.*

que uno se puede encontrar y reconocer en él su bondad<sup>62</sup>. En relación a esto, precisa Moore “lo bueno”, “lo que es bueno”, no es indefinible; no es lo mismo “bueno” que “lo bueno”. Bueno es un adjetivo, “lo bueno”, “lo que es bueno” es el sustantivo al que se aplica el adjetivo bueno. Luego, el adjetivo tiene que ser algo diferente, algo que define “lo que es bueno”, pero además puede ser que a “lo bueno” le sean aplicables otros adjetivos. “Puede ser, por ejemplo, enteramente placentero, inteligente y, si estos adjetivos forman parte de su definición, entonces será cierto que el placer y la inteligencia son buenos.”<sup>63</sup>.

Pero decir de una cosa que es buena no es atribuirle necesariamente “alguna característica que ésta poseería *si existiese completamente sola*”<sup>64</sup>, generalmente una cosa buena es la que procede de otras cosas buenas o “que acompañada por otras cosas, forma una totalidad que es ‘buena’ aunque por sí misma no lo sea”<sup>65</sup>. Decir de algo que es bueno en el sentido estricto es decir que es “bueno por su propia consideración”, pero en este nivel de interpretación también se presenta una dificultad, y es que hay que distinguir entre lo que es “el bien último” o “bueno por sí mismo” y “lo intrínsecamente bueno”, en ambos casos, se refiere Moore a algo que sería bueno aunque exista completamente solo. “Pero las dos concepciones difieren respecto que un todo que es «un bien intrínseco» puede contener

---

<sup>62</sup> La similitud de ideas que guarda W.D. Ross con respecto a este punto se puede ver en: *Lo correcto y lo bueno*, p. 95.

<sup>63</sup> *P.E.*, p. 8.

<sup>64</sup> Vid. *P.S.*, Ch. X., pp. 326-327.

<sup>65</sup> *Ibid.*

partes que no sean intrínsecamente buenas, o sea, que no serían buenas si existiesen completamente solas, algo que sea «un bien último» o «un bien por sí mismo» no puede contener tales partes. ...En dos palabras, podríamos dividir las cosas intrínsecamente buenas en dos clases, a saber, (1) las que como un todo son intrínsecamente buenas, si bien contienen algunas partes que no son intrínsecamente buenas, y (2) aquellas otras que, o no tienen partes, o, si las tienen, no tienen ninguna que no sea por sí intrínsecamente buena”<sup>66</sup>.

Observa Moore, además, que hay que distinguir: “1.º si, y en qué grado una cosa es intrínsecamente buena o mala, y 2.º, si, y en qué grado es capaz de aumentar o disminuir el valor intrínseco de un todo del cual forma parte”<sup>67</sup>, de un tercer caso: “3.º, si, y en qué grado una cosa es útil y tiene buenos efectos, o dañosa y tiene malos efectos”<sup>68</sup>; estas cosas se suelen confundir porque el uso que se da a los términos bueno y malo, se aplica en tres situaciones diferentes.

### 1.3.2. Bueno como medio

“Siempre que juzgamos que una cosa es ‘buena como medio’, estamos juzgándola con respecto a sus relaciones causales, juzgamos, a la vez, que tendrá un efecto de un género particular y que este efecto será bueno en sí. Pero, encontrar juicios causales que sean universalmente verdaderos es

---

<sup>66</sup> E., pp. 56-57.

<sup>67</sup> E., p. 191.

<sup>68</sup> *Ibid.*

notoriamente difícil.”<sup>69</sup> Se nos ocurre, por ejemplo, si sería bueno preservar bajo toda circunstancia la llamada libertad de prensa.

Es claro para Moore que no se puede estar seguro de que sea verdadero cualquiera de nuestros juicios causales. Para que estos juicios sean correctos, considera que deben cumplir dos condiciones:

1) Saber “que una acción dada producirá un cierto *efecto bajo cualesquiera circunstancias en que ocurra*”, lo cual es imposible, por lo que todo lo que se puede hacer es *generalizar*, como cuando se dice: “ ‘este resultado *generalmente* se sigue de esta clase de acción’ ”<sup>70</sup>, considerando además que esta generalización será verdadera sólo si las circunstancias en que se desarrolla la acción son generalmente las mismas.

2) Conocer “no sólo que la acción producirá un efecto bueno, sino que, entre todos los subsecuentes eventos afectados por la acción en cuestión, el saldo de bien será más grande que si se hubiera llevado a cabo otra posible acción (el mayor bien que admiten las circunstancias)”<sup>71</sup>. No se puede considerar sólo un efecto singular; sino a su vez los efectos de éste, y así sucesivamente hasta donde se pueda atisbar en el futuro. Y, aun cuando no pudiéramos nunca establecer con alguna certeza como conseguir el mayor total posible de bien, trataríamos al menos de asegurarnos, de que los probables males futuros no serán más grandes que el bien inmediato.

---

<sup>69</sup> P.E., p.19.

<sup>70</sup> P.E., p. 20

<sup>71</sup> *Ibid.*

Los requisitos presentados corresponden a los juicios que presentan a “bueno como medio”, y que son de gran dificultad en su determinación.

En cuanto a los juicios que toman a “bueno en sí” (“bueno como fin”), considera Moore que son todos universalmente verdaderos, la conducta humana (los actos morales) puede ser y ha sido tratada y calificada como buena en sí y también como buena como medio. Ha sido esto tratado, además, de modo ambiguo, al no diferenciar los actos o la conducta en determinada situación como buena en sí o como buena en cuanto medio.

Moore observa que efectivamente una cosa puede ser buena como medio y a la vez contener un cierto valor intrínseco, pero desde su posición analítica prefiere diferenciar, en la medida de lo posible, ambos sentidos de bueno. Considera que al emitir un juicio sobre una acción, ya va implícito una referencia al grado de bien de la acción en comparación con otras cosas. La acción calificada tendrá consecuencias, en relación a esto se presentan los juicios causales, los que calificarán la acción como buena o mala.

Pero al afirmar “que tal acción es la *mejor* cosa que hacer, afirmamos que ella, junto con sus consecuencias, presentan la más grande suma de valor intrínseco que otras posibles alternativas. Esta condición puede cumplirse en algunos de los siguientes casos: (a) si la acción misma tiene un valor intrínseco más grande que algunas alternativas, en tanto que sus consecuencias y las de las alternativas están absolutamente desprovistas de mérito o demérito intrínseco; o, (b) si, aunque sus consecuencias sean malas intrínsecamente, el saldo de valor intrínseco es más grande que el que

podría ser producido por otra alternativa; o, (c) si, siendo sus consecuencias intrínsecamente buenas, el grado de valor que les pertenecen a ellas y a la acción juntas es mayor que el de una serie de alternativas. Para decirlo brevemente, afirmar que una cierta línea de conducta es, en un tiempo dado, absolutamente, correcta u obligatoria, es afirmar obviamente que habría más bien o menos mal en el mundo si se la adopta en lugar de otra. Pero esto implica un juicio respecto al valor, a la vez, de sus propias consecuencias y de los de cualquier posible alternativa. Y el que una acción tenga tales o cuales consecuencias envuelve un cierto número de juicios causales.”<sup>72</sup>

Pero ni los juicios sobre las acciones que debemos llevar a cabo, ni los juicios acerca de los fines que ellas deben producir, son juicios de valor intrínseco o como también los denomina Moore juicios de valor intrínseco puro, sencillamente porque en estos casos nos estamos refiriendo a los medios, y antes de preguntarse por lo que se debe hacer, debemos “conocer ... qué grado de valor intrínseco tienen cosas diferentes y cómo pueden obtenerse”<sup>73</sup>. De esta manera antepone Moore “bueno” a “deber”, la teoría a la práctica, es cierto que intuimos en cierto modo: “esto es bueno” (aunque no nos refiramos a lo mismo) y “es mi deber...” o “yo debería...”; pero nos parece que en el campo moral el sentido común nos indicaría que la primacía la tiene el deber.

Debido a que se han usado concepciones que no han distinguido el valor intrínseco de las relaciones causales se han presentado dos tipos de

---

<sup>72</sup> P.E., pp. 22-23.



errores: “O se supone que nada tiene valor intrínseco ...o se supone que lo que es debe necesariamente tener valor intrínseco. Por ende, la misión primaria y peculiar de la ética —determinar qué cosas tienen valor intrínseco y en qué grado— no se ha tratado adecuadamente en absoluto. Por otra parte, el tratamiento cabalmente adecuado de los medios ha sido también descuidado en amplia medida, debido a una oscura percepción de que es, en verdad, perfectamente ajeno a la cuestión de los valores intrínsecos.”<sup>74</sup>

### 1.3.3. Valor intrínseco elegido

La diferencia de este sentido de bueno con respecto a (1.3.1.) , es que en este caso el bien se vincula al acto correcto y a la libertad de elegir, el tema es propio de la ética práctica, pero es necesario revisarlo para ver la diferencia que marca con (1.3.1) y con dos de las interpretaciones de (1.3.4.). Lo bueno y el valor intrínseco en sí, en cambio, tienden a quedar en un plano meramente cognoscitivo.

Observa Moore que no hay característica que permita distinguir entre los valores intrínsecos de los conjuntos de efectos, pero que es deber del agente, si tiene que elegir entre dos acciones en razón a sus efectos, escoger la que es mejor. Igualmente manifiesta que tampoco ha descubierto una característica que sólo pertenezca a las cosas intrínsecamente buenas, excepto que son intrínsecamente buenas y que deben preferirse, y que si se tuviese que elegir entre dos acciones, una cuya efecto es una cosa

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

intrínsecamente buena y otra que no tuviese efecto alguno, debe elegirse la primera alternativa<sup>75</sup>.

Con respecto a un efecto o conjunto de efectos como intrínsecamente mejor que otro, se presenta como en (1.3.2.) la idea de que es así independientemente de cualquier acompañamiento o efecto ulterior, decir de una cosa que es intrínsecamente mejor que otra es decir que si esta cosa constituyese todo el Universo, sería mejor a que la otra cosa constituyese todo el Universo. "...A fin de descubrir si alguna cosa es intrínsecamente mejor que otra tenemos siempre que considerar si sería mejor que una de ellas existiese *completamente sola*, mas bien *que la otra...* ..., por lo tanto, que dondequiera que sea cierto que sería nuestro deber escoger A más bien que B, si A y B fuesen los únicos efectos de un par de acciones entre las que tuviéramos que escoger, allí será también siempre cierto que sería mejor que A existiese completamente solo en vez de que B existiese completamente solo. Y afirma también recíprocamente, que dondequiera que sea cierta que alguna cosa o conjunto de cosas, A, es intrínsecamente mejor que otra B, allí sería también siempre nuestro deber escoger una acción que tuviera por único efecto a A, más bien que otra que tuviera a B por único efecto, si pudiéramos escoger entre ambas..."<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>75</sup> Vid. *E.*, p. 189.

<sup>76</sup> *E.*, p. 44. El subrayado es nuestro.

En la escala de los valores intrínsecos, hay cosas intrínsecamente buenas, intrínsecamente malas e indiferentes<sup>77</sup>, “ ... por lo que se refiere a un particular estado de cosas...— sería «una buena cosa» — que aquel estado de cosas existiera, *aunque ninguna otra cosa existiera además* o al mismo tiempo o después... Podemos considerar con relación a cualquier estado particular de cosas si valdría la pena que existiera, aunque absolutamente ninguna otra cosa fuera de ella existiera en el Universo; si, por ejemplo, habría valido la pena de que el Universo tal como ha existido hasta ahora existiera, aunque en absoluto nada continuara siendo, porque su existencia fuera interrumpida en el momento presente: *podemos* considerar si la existencia de un tal Universo hubiera sido mejor que la nada, o si hubiera sido cabalmente tan bueno que nada en suma hubiera existido”<sup>78</sup>. Como vemos en estas citas, se va más allá de lo tratado en *Principia*, es cierto que en *Principia* se hace referencia al *summum bonum*, o a un estado perfecto de cosas, pero la exposición se centra en las cosas buenas y también en las malas, en *Ética* además de considerar a éstas se va a referir también a la totalidad de las cosas, al mundo o universo. Esta posición vuelve a ser tomada en “A Reply to My Critics”.

<sup>77</sup> “Es claro, pues, que cuando hablamos de una cosa como siendo «mejor» que otra significamos una de estas cinco cosas diferentes. Significamos (1) o que mientras ambas son positivamente buenas, la primera es mejor; o (2) que mientras la primera es positivamente buena, la segunda no es ni buena ni mala, sino indiferente; o (3) que mientras la primera es positivamente buena, la segunda es positivamente mala; o (4) que mientras la primera es indiferente, la segunda es positivamente mala; o (5) que mientras ambas son positivamente malas, la primera es menos mala que la segunda”. *E.*, p. 48.

<sup>78</sup> *E.*, pp. 123-124.

#### 1.3.4. Valor intrínseco en sí

Si bien, lo abstracto de los planteamientos de Moore, se puede haber notado en las líneas de arriba, nada se iguala, en este sentido a lo que hace en “El concepto del valor intrínseco”, donde en gran medida, Moore intenta explicar, lo que dejó sólo como enunciado en *P.E.*, esto es, la no-naturalidad de bueno. En este trabajo, Moore plantea que los predicados de valor no son sólo objetivos, sino algo más. La posición contraria a ésta es la subjetivista, aclara Moore que cuando él dice que un predicado es subjetivo “expresa meramente una aserción psicológica, que dice que algún individuo particular o una clase de individuos tiene efectivamente o tendría en determinadas circunstancias un cierto tipo de actitud mental hacia la cosa en cuestión. Lo que significo con tener una actitud mental hacia una cosa puede ser explicado mejor diciendo que desear (to desire) una cosa es tener un tipo de actitud mental hacia ella , complacerse (to be placed) es tener otro, quererla (to will) es tener otro y, en suma, que tener cualquier tipo de emoción o sentimiento *hacia* algo es tener un tipo de actitud mental hacia eso, diferente en cada caso.”<sup>79</sup>

Lo que sostiene Moore es que los predicados de valor no son sólo objetivos sino intrínsecos. Si un género de valor es intrínseco entonces es objetivo, pero no ocurre, necesariamente, que si los predicados son objetivos, entonces se refieran también a lo intrínseco. De tal manera, que

---

<sup>79</sup> *El concepto de valor intrínseco*, p.10.

hay una diferencia entre “objetividad” e “internalidad”. Esto se puede descubrir en una teoría en la que la bondad sea objetiva, pero no intrínseca.

Si, “se sostiene, por ejemplo, que un tipo de ser humano A es “mejor” que otro tipo B, es solamente que en el curso de la evolución tiende a aumentar el número de hombres del tipo A y a disminuir los del tipo B.”<sup>80</sup> Esto ha sido sugerido, en este caso “mejor” significa “más apto para sobrevivir”; esto es objetivo. Pero, considera Moore que los mismos objetivistas objetarían esta interpretación, pues lo que en el fondo defienden es la internalidad. “Porque si se dice que llamar al tipo A “mejor” que el tipo B significa tan sólo que resulta más favorecido en la lucha por la existencia, se sigue de aquí que ser “mejor” es un predicado que no depende únicamente de la naturaleza intrínseca de A y B respectivamente. Al contrario, si bien A puede ser más favorecido que B aquí y ahora, es obvio que en otras circunstancias, o con leyes naturales diferentes, este mismo tipo B podría ser más favorecido que A, de tal manera que exactamente el mismo tipo que en un complejo de circunstancias es mejor que B, en otras circunstancias sería peor.”<sup>81</sup> Aquí lo mejor, lo bueno, es interpretado como objetivo, pero no como intrínseco; la interpretación objetivista no logra mellar pues el relativismo subjetivista.

Moore sostiene que quienes defienden la objetividad de bueno y bello, defienden en el fondo su internalidad, esto es, que son géneros intrínsecos de valor; no se puede sostener lo mismo con respecto a correcto—

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 12.

incorrecto, obligación; temas de la ética práctica, pero sí que estos conceptos están relacionados “con un género de valor que es “intrínseco” ”.

Los defensores del subjetivismo de los predicados de valor, se oponen al enfoque objetivista, “no tanto por ser *objetivista* cuanto por no ser *naturalista* o *positivista*, lo cual se sigue naturalmente de la tesis de que el valor es “intrínseco”, pero no de la mera tesis de que es “objetivo”. ”<sup>82</sup> No tienen el mismo rechazo frente a una interpretación que sea objetivista y naturalista, que frente a una que sea sólo objetivista, pues este enfoque no sólo lo ven como falso, sino como que erige “en entidad “metafísica” aquello que en realidad puede someterse a una sencilla explicación naturalista. Tienen la sensación de que sostener semejante punto de vista significa no sólo cometer un error, sino un error supersticioso.”<sup>83</sup> Lo que se objeta, por tanto, es la tesis que los predicados de valor son intrínsecos.

La cuestión en debate es pues si los géneros de valor son intrínsecos o no intrínsecos. “Sostener que cualesquiera géneros de valor son “intrínsecos” implica reconocer la existencia de un género de predicados radicalmente distinto de cualquier otro que en diferente caso habría que reconocer, y quizá único”<sup>84</sup>. ¿Qué es pues esta internalidad? ¿qué es intrínseco? Moore considera que esto, antes de él, no ha sido ni explicado, ni definido. Así establece la siguiente definición: “*decir que un género de valor*

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>83</sup> *Ibid.*

*es “intrínseco” significa únicamente que la cuestión de si una cosa lo posee y en qué grado lo posee depende tan sólo de la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión.”*<sup>85</sup> Con esto se dice: “1) que es imposible que lo que es estrictamente una y la misma cosa posea tal género de valor en un tiempo o en determinado complejo de circunstancias, y no lo posea en otro; e igualmente que es imposible que dicha cosa posea ese valor en cierto grado en un tiempo o en determinadas circunstancias..., se concluye que una y la misma cosa debe siempre tener el mismo valor intrínseco. ... ..2)... si una cosa dada posee cualquier género de valor intrínseco en un cierto grado, entonces la misma cosa no sólo debe poseerlo en toda circunstancia en el mismo grado, sino que también cualquier cosa exactamente igual a la primera debe poseerlo en toda circunstancia, exactamente en el mismo grado. Poniendo esto en la correspondiente forma negativa, diremos: es imposible que de dos cosas exactamente iguales, una posea el referido valor y otra no, o que una lo posea en un grado y la otra en grado diferente.”<sup>86</sup> Luego decir “tener diferente naturaleza intrínseca” es equivalente a la expresión: “no exactamente iguales”, y esto se aclara, debido a que se puede confundir con “intrínsecamente diferentes” o “tener diferentes propiedades intrínsecas”. Pues puede interpretarse esto en un sentido numérico, esto es, que dos cosas por el simple hecho de ser dos son diferentes, y si una tiene un componente que igualmente lo tiene la otra, son diferentes, pues tal

---

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 19.

componente le pertenece, por decir, a la cosa 1, pero no a la cosa 2. También puede darse una interpretación cualitativa, aunque es claro que una diferencia en cualidad siempre es una diferencia intrínseca, pero no ocurre que toda diferencia intrínseca, sea una diferencia cualitativa: “la diferencia en la cualidad es sólo *una* especie de diferencia

en la naturaleza intrínseca.”<sup>87</sup> Como ocurre en el caso de una diferencia de grado, por ejemplo dos sonidos pueden tener la misma cualidad, pero diferir en grado. Igualmente dos figuras pueden ser proporcionales, y así no diferir en cualidad, pero sí en tamaño, y además puede presentarse una diferencia cualitativa entre componentes, como la que hay entre dos círculos amarillos, uno de los cuales tiene una mancha roja en medio, mientras el otro tiene una azul.

Pero la cuestión más difícil se relaciona con “las palabras “imposible” y “necesario” en la proposición: un género de valor es intrínseco si y sólo si es imposible que  $x$  e  $y$  tengan diferentes valores de ese género a menos de diferir en naturaleza intrínseca; y en la proposición equivalente: un género de valor es intrínseco si y sólo si, cuando algo lo posee, la misma cosa o cualquiera otra exactamente igual lo poseería necesariamente o debe siempre poseerlo, en toda circunstancia, en exactamente el mismo grado.”<sup>88</sup>

Con respecto pues al sentido de necesidad e imposibilidad, hay que notar:

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.



1) Respecto a la imposibilidad, no significa que si una cosa posee un predicado F entonces no posee G, y que las cosas que poseen F nunca de hecho poseen G; esto lo vincula Moore con su propuesta que no difieren en grado, y de esto concluye, que el caso típico en el que propiamente no habrá diferencia de grado, será en los casos particulares o individuales, en los otros casos siempre habrá una diferencia, por lo que, todo lo que lograría establecerse sería una generalización empírica. Pero si éste fuese el caso, incluso predicados de valor subjetivo cumplirían con este requisito. “Cuando digo que si un género de valor ha de ser intrínseco debe satisfacer la condición de que debe ser *imposible* que dos cosas exactamente iguales lo posean en diferentes grados, no me refiero a una condición cuya satisfacción por un género de valor pudiera ser probada por el mero hecho empírico de que no haya otra cosa exactamente igual a cualquiera de las cosas que lo poseen. Es por cierto una parte esencial de mi significado el que debamos ser capaces de decir no meramente que ningún par de cosas exactamente similares *de hecho* lo poseen en diferentes grados, sino que, si hubiera habido o fuere a haber algo exactamente similar a una cosa que lo posee, aunque de hecho no haya o no hubiere de haber una tal cosa, esta cosa hubiera poseído o poseería el género de valor en cuestión en exactamente el mismo grado. Es esencial a este significado de “imposibilidad” el poder autorizarnos a afirmar lo que *habría* ocurrido en condiciones que nunca han

existido o nunca existirán; y me parece que ninguna generalización empírica puede autorizarnos a hacer esto.”<sup>89</sup>

2) En cuanto a “necesidad”, no lo usa en el sentido de necesidad de generalización empírica, ni tampoco en el sentido de necesidad de una ley causal, como, cuando en virtud a una ley de este tipo, se considera que “si una cosa hubiera tenido una propiedad o hubiere de tener una propiedad F que no tuvo o no tendrá, entonces *habría tenido* o *tendría* alguna propiedad G.”<sup>90</sup> Pues, si fuese así, hay predicados subjetivos que satisfacerían este requisito, “hasta donde sé, que hay leyes causales que garantizan que, tratándose de cualquier cosa que sea “bella”, algo exactamente igual a ella, excitaría en este universo un tipo particular de sentimiento en cualquier persona a la que fuera presentada de un modo particular... .. Cuando digo que si una cosa dada posee un cierto grado de valor intrínseco, cualquier cosa rigurosamente similar a aquélla habría de tener necesariamente tal valor en exactamente el mismo grado, quiero decir que habría sido así aun si hubiera existido en un universo en el cual las leyes causales fueran enteramente diferentes de lo que son en éste.”<sup>91</sup>

Para aclarar lo manifestado Moore presenta el ejemplo de una mancha de color amarillo, se puede decir “con certeza que cualquier mancha exactamente igual a esa sería amarilla, aun si existiera en un universo en que las leyes causales fueran completamente diferentes de lo que son en éste.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

Podemos decir que una tal mancha debe ser amarilla, de modo totalmente incondicional, sean cuales fueren las leyes causales.”<sup>92</sup> Es en este sentido, como ha de entenderse “el ‘debe’, cuando digo que si un género de valor ha de ser ‘intrínseco’, entonces, suponiendo que una cosa dada lo posea en cierto grado, algo exactamente igual a esa cosa *debe* poseerlo en exactamente en el mismo grado.”<sup>93</sup> Y esto es incompatible con cualquier interpretación subjetivista, pues no hay predicados subjetivos incondicionales; así, si una persona experimenta un sentimiento hacia una cosa dada A, no es verdad que en cualquier circunstancia va a experimentar el mismo sentimiento hacia esa cosa o hacia algo semejante o que en un mundo con leyes causales diferentes vaya a experimentar lo mismo.

El “debe”, del valor intrínseco, ha de entenderse pues en sentido incondicional, esta posición no coincide tampoco con los que sostienen que “ninguna relación es puramente externa”<sup>94</sup>, con lo cual consideran que “toda vez que *x* tiene una relación cualquiera que *y* no tiene, *x* e *y* no pueden ser exactamente iguales: que cualquier diferencia en la relación necesariamente implica una diferencia en la naturaleza intrínseca”<sup>95</sup>, de tal manera que si una cosa me gusta, luego cualquier otra cosa similar en cualquier otra circunstancia y lugar, deberá gustarme también, pero si eso no ocurre, entonces no se daría una relación que sí posee la primera cosa y ésta no sería similar a la segunda, por tanto tendrían naturalezas intrínsecas diferentes;

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Se refiere a los idealistas británicos de la segunda mitad del sg XIX.

considera Moore que esta tesis es manifiestamente falsa, pues supone un conocimiento apriorístico, como el conocer que una mancha de color no vista por ti ni vista por mí, es siempre exactamente como alguna mancha vista por mí pero no por ti, o que cualquier mancha de color no rodeada por un anillo rojo es exactamente igual a una que no esté así rodeada<sup>96</sup>; pero esto no puede ser evidente *a priori*.

Sostiene, por el contrario Moore que hay predicados relacionados con una cosa *x* pero no con una cosa *y*, pero que esto no significa que por esa razón difieran en naturaleza intrínseca.

En cuanto al significado del “debe” incondicional presentado, confiesa Moore no saber en que consiste, aunque se puede sugerir que se trata de un “debe” lógico<sup>97</sup>, como cuando se dice que un triángulo rectángulo debe ser un triángulo, o lo que es amarillo debe ser amarillo. “Pero debo decir que no puedo ver que toda necesidad incondicional sea de esta naturaleza. No veo cómo pueda ser deducido de una ley lógica el que, si una mancha dada de color es amarilla, entonces cualquier otra mancha de color que fuera exactamente igual a la primera sería también amarilla. Y, de modo semejante, en nuestro caso de valor ‘intrínseco’, aunque pienso que es verdad que, por ejemplo, la belleza es ‘intrínseca’, no veo cómo puede ser

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>96</sup> Intentamos aquí una traducción un tanto más inteligible que la de Augusto Salazar Bondy. El original presenta esta idea de la siguiente manera: “...as that no patch of colour which is seen by you and is not seen by me is ever exactly like any patch which is seen by me and is not seen by you, or that no patch of colour which is surrounded by a red ring is ever exactly like one which is not so surrounded”. *Philosophical Studies*, Ch. VIII, pp. 270-271.

<sup>97</sup> Vid. *El concepto de valor intrínseco*, p. 31.

deducido de una ley lógica que, si A es bello, algo que fuese exactamente igual a A sería también bello en exactamente el mismo grado.”<sup>98</sup>

Pero hay una diferencia entre la amarillez y la belleza, que dificulta la clarificación de la incondicionalidad del “debe”; ésta es que aunque ambos predicados “*dependen* sólo de la naturaleza intrínseca de aquello que los posee, la amarillez sin embargo es en sí misma un predicado intrínseco mientras que la belleza no lo es.”<sup>99</sup> Ningún predicado de valor es una propiedad intrínseca como lo es “amarillo” o la propiedad de “ser un estado de placer” o “ser un estado de cosas que contiene un excedente de placer”.<sup>100</sup> De esta manera Moore rechaza y considera falsas las concepciones naturalistas; a las que presenta en esta ocasión, en dos tipos ; el primer tipo considera que decir “A es bueno”, significa “A es placentero”, lo que supone una posición subjetivista. El segundo, en cambio, afirma que “A es bueno” significa “A es un estado de placer”, en este caso el predicado es semejante a “amarillo” y no es subjetivo, sin embargo, aquí se considera al predicado de valor como una propiedad intrínseca. Pero si se considera que los predicados de valor son dependientes sólo de las propiedades intrínsecas, aunque no se identifican con ella; entonces “debe haber alguna característica perteneciente a las propiedades intrínsecas que nunca es poseída por los predicados de valor. Y me parece muy obvio que la hay, sólo

---

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>100</sup> *Ibid.*

que no puedo ver cuál es”<sup>101</sup>. Ante este problema Moore presenta una primera respuesta, la que posteriormente reconocerá como errada, aunque desde el momento que la formula es consciente que la misma es vaga: “las propiedades intrínsecas parecen describir la naturaleza intrínseca de aquello que las posee en un sentido en que nunca lo hacen los predicados de valor. Si se pudieran enumerar todas las propiedades intrínsecas que posee una cosa dada, se habría hecho una descripción completa de ella, y esto sin necesidad de mencionar ninguno de los predicados de valor poseídos por ella”<sup>102</sup>. No se puede decir de una propiedad intrínseca que si algo la posee y otra cosa no, entonces estas cosas *deben* ser de naturalezas intrínsecas diferentes. Pues, esto es lo que se dice de los predicados de valor intrínseco. “Semejante definición de “propiedad intrínseca” sería por tanto sólo posible si pudiéramos decir que la necesidad que hay de que si  $x$  e  $y$  poseen diferentes propiedades intrínsecas su naturaleza debe ser diferente, es una necesidad de *género diferente* a la necesidad que hay de que si  $x$  e  $y$  son de diferente valor intrínseco, su naturaleza debe ser diferente, aunque ambas necesidades son incondicionales. Y me parece posible que ésta sea la verdadera explicación. Pero si es así, esto obviamente aumenta la dificultad de explicar el sentido del “debe” incondicional, puesto que en este caso habría dos diferentes sentidos de “debe”, ambos incondicionales, pero ninguno según parece idéntico con el “debe” lógico.”<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 35.

A nuestro juicio la presentación de “El concepto del valor intrínseco” es el mayor esfuerzo que realiza Moore por fundamentar su posición objetivista (aunque él prefiera llamarla internalista), es de notar que en esta oportunidad se centra en la cosa o el “objeto” y no se refiere como en *P.E.* a “la conciencia de un cierto objeto (bueno o bello)”. Presenta situaciones en las que intenta mostrar que el “valor intrínseco” sólo depende de las propiedades intrínsecas de la objeto en cuestión, pero que no se identifica con ninguna de ellas. Además se refiere a diferentes grados de valor intrínseco, lo que nos lleva propiamente al campo de la axiología y a un campo de predicados distintos a otros predicados conocidos ( por ejemplo distinto a: “x es extenso”, o “y es rojo”, o “z está mejor adaptado para sobrevivir en tal medio”). Enunciar predicados que se refieren al valor intrínseco es enunciar predicados de algo que no está sujeto ni al tiempo ni a las circunstancias, sino que sólo depende de sus propiedades intrínsecas, el problema está que cuando habla de propiedades intrínsecas Moore presenta propiedades naturales como la amarillez, es decir, las propiedades de valor dependen de propiedades intrínsecas pero son distintas a ellas, detrás de esto se mantiene algo parecido al principio de identidad, independiente en su validez de las leyes causales y generalizaciones empíricas, con la diferencia que este principio es ajeno a los contenido mientras el valor intrínseco es dependiente de sus propiedades intrínsecas y en base a éstas se puede lograr determinar también la igualdad (de valor) entre cosas.

Años después en un Simposio<sup>104</sup>, en el que también estuvo presente William B. Joseph, Moore vuelve a tocar el tema de la bondad, manifestando en aquella oportunidad que: “La tarea de aclararme yo mismo, y explicar a los demás, como se usa la expresión «valor intrínseco» o «*intrínsecamente* bueno» me resulta extremadamente engorrosa. Ya he escrito sobre el particular en dos ocasiones.”<sup>105</sup>. Refiriéndose a lo ya manifestado en *Ética* y en “El concepto del valor intrínseco”.

En este Simposio, Moore presenta otra explicación más fácil de entender que las anteriores; el ejemplo base aquí se presenta cuando decimos que hemos tenido una experiencia que “«merecía la pena tenerla por sí misma»”<sup>106</sup>. En el sentido de que “«bueno» significa lo mismo que «esa experiencia fue buena». Y también podemos decir,..., que «Esa experiencia mía mereció la pena» significa lo mismo que «Fue algo bueno que yo tuviese esa experiencia». Supongamos ahora que digo: Uso la expresión «intrínsecamente bueno» para indicar, precisamente, lo mismo que «valioso por sí mismo», y utilizo la expresión «‘Bueno’, así usado, designa una propiedad intrínseca» para decir precisamente lo mismo que con «‘Bueno’, usado así, significa lo mismo que ‘valioso por sí mismo’». Me parece que si decimos esto, damos una explicación clara de cómo usamos

---

<sup>104</sup> Publicado con el título: “Is Goodness a Quality?” por la *Aristotelian Society, Supplementary Vol. 11*, 1932. Nosotros lo tomamos de la edición en español de *Philosophical Papers*, titulada *Defensa del sentido común y otros ensayos*.

<sup>105</sup> *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p. 105.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 106.



«intrínsecamente bueno», y también de cómo usamos «‘Bueno’», según este uso, está en lugar de una propiedad intrínseca».”<sup>107</sup>

Este modo de presentar el uso de «intrínsecamente bueno», lo relaciona Moore con sus dos anteriores definiciones, de tal manera que quedan transformadas de la siguiente manera: 1) “«Hubiera merecido la pena tener esta experiencia , aunque existiese completamente sola»”<sup>108</sup>. Y 2) “...la propiedad expresada por «valioso por sí mismo» es, de hecho, una propiedad tal que el que la posea una experiencia dada, y el grado en que la posea, depende únicamente de la naturaleza intrínseca\_\_de esa experiencia.”<sup>109</sup> Pero siendo ambas transformaciones objetables, se queda Moore con el simple uso de «intrínsecamente bueno» para expresar lo mismo que «valioso por sí mismo», y en este sentido, sólo considera Moore que puede referirse a una experiencia.

Aclara Moore que cuando en *Principia* escribe “«‘Bueno’ denota una cualidad simple e indefinible». Lo que pretendo decir al afirmar que «bueno» denota una *cualidad*, es algo que creo poder decir con mucha

---

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> C.f. *E*, p. 49: “...Por decir que una cosa es intrínsecamente buena se quiere significar que sería bueno que la cosa existiese, aun cuando existiese *completamente sola*...” y *E*, p. 123 : “...por lo que se refiere a un particular estado de cosas...— sería «una buena cosa» — que aquel estado de cosas existiera, *aunque ninguna otra cosa existiera además*, o al mismo tiempo después”.

<sup>109</sup> C.f. “El concepto del valor intrínseco”, p. 17: “*decir que un género de valor es “intrínseco” significa únicamente que la cuestión de si una cosa lo posee y en qué grado lo posee depende tan sólo de la naturaleza intrínseca en cuestión*”. Y aunque en “¿Es la bondad una cualidad?” no ve como incorrecta esta definición, pues “algunas cosas son «intrínsecamente buenas» en ese sentido”, considera que está sujeta a la objeción de la “«dependencia» de su naturaleza intrínseca”. Vid. *Defensa del sentido común y otros ensayos*, pp.105-106.

sencillez. Quiero decir, simplemente, que la propiedad de ser valioso por sí mismo, es una propiedad intrínseca, *no* relacional; eso y nada más.”<sup>110</sup>

Es de notar que Moore aquí no hace la mejor presentación de “bueno” como cualidad no-natural al referirse a ella como propiedad intrínseca, en todo caso está expresión junto con “no relacional” la interpretamos como dependiente sólo de sí y no de una relación externa.

En cuanto a si la bondad es definible, declara: “En los *Principia* dije y me propuse probar que «bueno» era indefinible (y creo que muchas veces, aunque quizá no siempre, usé esta palabra para decir lo mismo que con «valioso por sí mismo». Pero, ciertamente todas las supuestas pruebas eran falaces. Ninguna de ellas podía probar que «valioso por sí mismo» es indefinible. Pienso que tal vez sea definible; no lo sé. Pero sigo considerando muy probable que *sea* indefinible: no lo sé.”<sup>111</sup>

Posteriormente, en “A Reply To My Critics” se rectifica de esta opinión<sup>112</sup>, el sentido en el que se considera a “bueno” está relacionado con mejor (con un sentido de mejor): decir de un posible mundo que sería “bueno”, es decir que es mejor que el mundo en cuestión existiese a que no existiese mundo alguno. Indudablemente esta presentación de bueno se

<sup>110</sup> *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p. 108.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>112</sup> “...in my paper on “Is Goodness a Quality?” I said that I thought that the particular sense of “good” with which I had been concerned was one in which “is good” meant “is an experience which is worth having for its own sake.” This was a sheer mistake as to my own usage; since the sense of “good” with which I had been principally concerned was such that to say of a state of things in which two or more people were all having experiences worth having for their own sake would be self-contradictory. I still think it is true that any experience which is worth having for its own sake *must* be “good” in the sense I was concerned with; but it was a sheer error to imply that, conversely, any state of things which is “good” in the sense in question must be an experience worth having for its own sake.” *The Philosophy of G.E. Moore*, p. 555.

asemeja bastante a la de la *Ética*, a lo que hemos considerado como valor intrínseco elegido, en este caso el elector supuesto es un Creador: “Decir de algo, A, que es “intrínsecamente” bueno es equivalente a decir que, si algún agente fuera un Creador antes de la existencia de cualquier Mundo, cuyo poder fuera aquellos de (1) crear un mundo que consistiese sólo de A o (2) causando esto ser el caso que nunca debería haber algún mundo en absoluto, luego, si él sabía por cierto que ésta era la única elección abierta a él y sabía exactamente que A sería del mismo modo, sería su deber elegir la alternativa (1), a condición de que sólo estuviese convencido que no sería incorrecto para él elegir esa alternativa.”<sup>113</sup>

Es de notar que en todas estas interpretaciones que hemos visto del “valor intrínseco”, que luego de la presentación en *P.E.*, se considera un sentido en el que se da igual importancia al objeto como al sujeto (*Ética*), luego se considera un sentido en el que se da mayor importancia al objeto (“El concepto del valor intrínseco”), luego se considera un sentido en el que se da mayor importancia al sujeto (“¿Es la bondad una cualidad?”). Finalmente se vuelve a una interpretación (“A Reply To My Critics”) semejante a la de la *Ética*. Todo esto, sin embargo, muestra una dificultad del método analítico, o por lo menos del método tal como lo usa Moore, y es que al encontrar diferentes sentidos a las expresiones o a los términos, surge el problema de si hay un sentido verdadero o un mejor sentido, o lo que ocurre es que cualquier sentido es relativo, tesis que sería inaceptable para

<sup>113</sup> *The Philosophy of G.E. Moore*, p. 601. Los subrayados son nuestros.

Moore, toda vez que considera que nuestras nociones o conceptos se corresponden efectivamente con las cosas.

Terminamos esta parte de nuestra tesis (1.3.4.), viendo la supuesta explicación del aspecto no-natural de bueno. En *P.E.* aceptaba Moore que bueno es una propiedad de ciertos objetos naturales. Pero que a diferencia de las propiedades naturales, las cuales son partes de las que se constituye el objeto, y que son justamente las que lo dotan de sustancialidad al objeto, esto no ocurría con bueno<sup>114</sup>. Posteriormente aclara que al decir que la bondad intrínseca es no-natural "...intentaba decir parcialmente, que no es un objeto de la percepción, parcialmente que no es una idea psicológica, parcialmente que, depende de la naturaleza de una cosa en un forma determinada, y parcialmente que es de algún modo no-existencial o no-descriptivo."<sup>115</sup> C.D. Broad observa que no ocurre que las propiedades "naturales" existan por sí mismas en el tiempo, que es lo que había sostenido Moore en *Principia*, o que sean partes de las cosas (la amarillez y la redondez no son partes de una moneda). Igualmente considera que no se hace una adecuada distinción en "El concepto de valor intrínseco". Moore acepta estas críticas, e intenta arreglar de algún modo lo manifestado, señalando que una cosa se describe en función a algunas propiedades

---

<sup>114</sup> Vid. *P.E.*, pp. 38-39.

<sup>115</sup> *The Philosophy of G.E. Moore*, p. 581.

A modo de revisión de todos los puntos que hemos tocado en 1.3. recordemos que hemos visto que “lo bueno” tal como es presentado en *P.E.* se refiere a una situación o estado de cosas, “lo bueno” es definible, esto es descriptible, es “bueno por su propia consideración”, en *Ética* se advierte que hay que distinguir en “lo bueno” dos sentidos: un todo con algunas partes que no son intrínsecamente buenas (bien intrínseco) y algo que o no tiene partes (y en este caso se daría la identidad entre “lo bueno” y “bueno”) o que si tiene partes, éstas son a su vez intrínsecamente buenas (estos dos casos se expresan con los términos: bien último o bueno por sí mismo). El valor intrínseco elegido (*Ética*) se caracteriza por su vinculación con la ética práctica, se plantea que entre dos cosas o conjuntos de cosas es deber del agente elegir la mejor alternativa (la que contenga más bien o menos mal), esto supone por cierto un conocimiento previo del bien, de esta manera como en *P.E.* la teoría se antepone a la práctica, y se condiciona el acto correcto o deber al conocimiento del bien. El valor intrínseco en sí o bueno intrínsecamente es visto primero (“El concepto del valor intrínseco”) como dependiente de las propiedades intrínsecas de las cosas, pero diferente a cualquiera de ellas, es independiente del tiempo y las circunstancias; posteriormente (“¿Es la bondad una cualidad?”) se lo presenta como una experiencia valiosa por sí misma, finalmente (“A Replay To My Critics”) se toma un sentido semejante al que hemos presentado como valor intrínseco elegido.

## CAPÍTULO II. CRÍTICA A LAS OTRAS ÉTICAS

Moore examina ciertas teorías que ofrecen una respuesta a la pregunta: ¿qué es bueno en sí? Todas estas teorías consideran: 1) cierta clase única de cosas como lo único que es bueno en sí, y 2) lo hacen porque suponen que esta cosa única define el significado de “bueno”, es decir, incurren en lo que Moore denomina “la falacia naturalista”.

En la falacia naturalista ocurre que al pensar *esto es bueno*, pensamos también que bueno mantiene una relación definida con alguna otra cosa. Esta cosa podría ser un objeto natural, “algo cuya existencia es admitidamente objeto de la experiencia — o puede ser un objeto del que sólo se infiere que ha de existir en un mundo real suprasensible”<sup>117</sup>. Esto último, luego se refiere a algo metafísico.

De como se considere la relación que mantiene bueno con alguna otra cosa, resulta una división en :

Lo que puede llamarse éticas naturalistas, y dentro de éstas se puede considerar de modo genérico:

— Las que consideran que algún objeto natural distinto del placer es lo único bueno. Moore examina aquí al Naturalismo-Evolucionista.

— El Hedonismo.

---

<sup>117</sup> P.E., p. 36.

Lo que puede llamarse éticas metafísicas.

## 2.1. Crítica al Naturalismo

El naturalismo para Moore es un particular método de acceso a la ética, que consiste en: a) sustituir “bueno” con alguna propiedad de un objeto natural o de una colección de objetos naturales, b) en reemplazar la ética con alguna ciencia natural<sup>118</sup>, en general este papel de ciencia sustitutiva se le ha asignado a la psicología pero podría también asignársele a la sociología o a la física. En cuanto una teoría define a bueno en relación a términos que denotan propiedades simples o complejas, de algún objeto natural simple o complejo, estamos frente a una teoría naturalista.

Por “naturaleza”, da a entender Moore lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología, pudiendo decirse que incluye “lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo”<sup>119</sup>. En cuanto a los objetos naturales, no hay mayor dificultad de determinar cuando lo son, pero la apreciación se dificulta cuando se considera las propiedades de estos objetos, es decir, cuando se trata de determinar qué propiedades son naturales y cuáles no.

Acepta Moore que bueno es una propiedad de ciertos objetos naturales, pero que a diferencia de las propiedades naturales, las cuales son

---

<sup>118</sup> H.Spencer, por ejemplo, se muestra como el típico representante del naturalismo: “La moral, comprendiendo como lo hace, una parte de las ciencias de la física, de la biología, de la psicología y de la sociología, no puede encontrar sus últimas interpretaciones más que en las verdades fundamentales comunes a todas estas ciencias...Formando parte de los fenómenos de la evolución, tenemos que examinarlos...como fenómenos de evolución.” *Resumen de la Filosofía de Herberth Spencer hecho por F. Howard Collins*, Tomo II, Cap.XXIV, Datos de la Moral IV. 22, p. 238.

partes de las que se constituye el objeto, y que son justamente las que lo dotan de sustancialidad, esto no ocurre con bueno.

“Son pues, *naturalistas* aquellas teorías de la ética que postulan que lo único bueno consiste en cierta propiedad de las cosas existentes en el tiempo, porque suponen que *bueno* mismo puede definirse con referencia a tal propiedad”<sup>120</sup>.

Una de las máximas que se postulan en esta posición es la de “vivir de acuerdo con la naturaleza”, ¿qué se significa con esto?, pues, es claro que no se puede sostener que lo natural es bueno, sino en virtud de alguna teoría metafísica y si todo lo natural es bueno, entonces la ética desaparecería, pues desde esta perspectiva se juzga algunas cosas como buenas y otras como malas. Lo que se pide entonces cuando se dice vivir naturalmente, no puede aplicarse a todo lo que es natural. La frase parece apuntar, según Moore, a algo así “como un bien natural, y a remitir a la creencia de que puede decirse que la naturaleza fija y decide lo que será bueno”<sup>121</sup>. Así, puede suponerse que la naturaleza ha fijado lo que será la salud, ésta puede definirse naturalmente, y por lo tanto es buena.

Pero, la salud definida en términos naturales, es lo que se considera como el estado *normal* de un organismo, puesto que la enfermedad también es un producto natural. Cuando “se nos conmina a perseguir la salud como

---

<sup>119</sup> P.E., p. 38.

<sup>120</sup> P.E., p. 39.

<sup>121</sup> *Ibid.*



un fin natural, lo que queda implicado es que lo normal debe ser bueno”<sup>122</sup>. Pero, es obvio que no todo lo que es bueno es normal, tal es el caso del genio.

Otro sentido de natural, se relaciona a ciertos afectos, que más que referirse a que la acción o sentimientos de que se trata, sean normales; se consideran como necesarios. Dentro de esta interpretación se aconseja someter a los salvajes y a los animales, y esta vez naturaleza se usa “para significar una simple parte de la naturaleza; sólo que ahora la parte significada no es tanto lo normal, como un mínimo arbitrario de lo que es necesario para la vida: Cuando esto mismo se recomienda como *natural* como el modo de vida que indica la naturaleza se comete la falacia naturalista.”<sup>123</sup>

En la ética lo que es necesario significa lo que es necesario para obtener un cierto fin, un bien más alto, un bien máximo que la naturaleza no puede determinar. Y, objeta Moore ¿por qué cabría suponer que lo que es meramente necesario para la vida es lo mejor?<sup>124</sup>

### 2.1.1. Crítica al Naturalismo-Evolucionista

Entre las éticas que han intentado sistematizar la ética desde un punto de vista naturalista, están las llamadas doctrinas morales “evolucionistas”, entre ellas, por ejemplo, la de Herberth Spencer; según Moore, Spencer

---

<sup>122</sup> P.E., p.40.

<sup>123</sup> P.E., p.41.

<sup>124</sup> Vid. P.E., p. 42.

utiliza la falacia naturalista en sus detalles, más con respecto a sus principios fundamentales, se plantea la duda si es básicamente un hedonista o un naturalista<sup>125</sup>.

La teoría a la que Darwin llamó “selección natural” también fue denominada “teoría de la supervivencia del más apto”, el proceso natural descrito fue llamado “evolución”. Se supuso entonces que “evolución significa la evolución de lo inferior a lo superior”<sup>126</sup>; se concibió también como superior a la especie humana, y además se supuso la superioridad de unas razas sobre otras. “La doctrina de la evolución se presentó , pues, como la explicación de por qué las especies superiores, sobreviven a las inferiores. Spencer frecuentemente usa, por ejemplo, “más evolucionado” como equivalente de ‘superior’ ”<sup>127</sup> , pero esto, como observa Moore no forma parte de la teoría científica de Darwin, pues esta teoría explica también como, por una alteración del medio, podrían sobrevivir especies diferentes a la humana (inferiores). La supervivencia del más apto no significa pues la supervivencia del más apto para realizar un buen propósito, o mejor adaptado para un fin bueno, simplemente significa la supervivencia del más apto para sobrevivir.

Spencer considera a la conducta moral, como parte de la conducta en general, y ésta debe entenderse en relación a la evolución de la misma; las

---

<sup>125</sup> “Ya es casi un lugar común decir que Moore tergiversó a Mill; y es un ejemplo de la forma en que los filósofos contemporáneos leen a Mill, pero no a Spencer, el que no se perciba que Moore también tergiversó a Spencer”. MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, pp.242.

<sup>126</sup> Vid. *P.E.*, p. 44.

<sup>127</sup> *Ibid.*

últimas etapas de la conducta muestran el tipo superior, etapas en las que se desarrolla la cooperación<sup>128</sup> y la ayuda mutua, es en este nivel que la conducta adquiere carácter ético.

Pero si Spencer asume que la moralidad es lo más evolucionado, estaría incurriendo en la falacia naturalista, como observa Moore, todo lo que la hipótesis de la evolución nuestra es que ciertas clases de conducta están más evolucionadas que otras, pero además pretende Spencer haber demostrado que la conducta adquiere carácter ético en cuanto exhibe ciertas características: incremento numérico, convivencia cercana, actividades industriosas, cooperación, entre otras. Y en la proporción en que exhiba semejantes características está más evolucionada. Nota Moore, que el lenguaje de Spencer es vago, y esto hace que no se pueda pensar como definitivo que Spencer considere más evolucionado como mejor, pues también Spencer afirma que para establecer la conclusión de que “la conducta mejor es mejor en la medida que está más evolucionada”, se requiere de otra demostración (que sale del esquema evolucionista), ésta es, que la vida es en general placentera. “La proposición ética que — según él — funda las “ideas morales conductoras” de la humanidad”<sup>129</sup> es que “la vida es buena o mala, según que acarree o no un exceso de sentimientos agradables”<sup>130</sup>, y de esta manera ahora se presenta como un hedonista. Ya la

<sup>128</sup> Spencer, Herberth, *La Moral de los diversos pueblos*, p. 222 “...la moral, bajo el punto de vista sociológico, no es otra cosa que una exposición precisa de las formas de conducta que se amoldan al estado de asociación”.

<sup>129</sup> *P.E.*, p. 47. Aquí ya se refiere Moore al Cap. III. § 10, de *Data of Ethics*.

<sup>130</sup> *Ibid.*, También se refiere al Cap. III. § 10.

conducta no es mejor porque esté más evolucionada. El grado de evolución a lo más sería un “*criterio de valor ético*” y siempre y cuando se demuestre que lo más evolucionado es siempre en general lo más placentero. Esto le lleva a afirmar a Moore: “Es posible que Spencer sea un hedonista naturalista”<sup>131</sup>.

Spencer, en el capítulo III (§ 9) de los *Datos de la Ética*, intenta mostrar que se califican de buenos actos a los conducentes a la vida, propia o ajena, y que se califican de malos actos a los que directa o indirectamente tienden a la muerte; y que se presuponen las preguntas: ¿si merece vivirse la vida? y si ¿se adoptará la perspectiva pesimista u optimista? De las respuestas que se dé, dependerá toda decisión tocante a la bondad o maldad de la conducta, además considera que el pesimismo y el optimismo concuerdan en un postulado, y éste es que ambos consideran evidente que la vida es buena o mala, según se presente un excedente o no de vida agradable. Así, ninguna escuela en moral puede dejar de tomar como meta moral última, ese estado deseable de sentimientos, es decir no puede pasar por alto la cuestión del placer.

La primera observación que hace Moore con respecto a esta teoría es que Spencer no indica cuál es la relación entre el placer y la evolución en la teoría ética, para Moore debiera darse a entender que el placer es la única cosa intrínsecamente deseable y que otras cosas buenas, lo son sólo como medios para su existencia, así se entendería “que la conducta más

---

<sup>131</sup> *Ibid.*

evolucionada es mejor que la que lo es menos en la medida que produce más placer”<sup>132</sup>. Spencer toma dos condiciones conjuntamente “para probar que es mejor la conducta más evolucionada: (1) tiende a producir más vida, (2) esa vida merece vivirse, o contiene un saldo de placer”<sup>133</sup>.

Vista así la situación, no se puede considerar que el placer es el único bien, pues es posible que una corta vida, vivida de modo más intenso y uniforme como placentero “origine una cantidad mayor de placer que la mayor cantidad posible de vida que sólo ‘merezca vivirse’ . En tal caso, de acuerdo con el supuesto hedonista de que el placer es lo único que merece ser poseído, deberíamos preferir la cantidad menor de vida y, por consiguiente —de acuerdo con Spencer —, la conducta menos evolucionada”<sup>134</sup>. Entonces en Spencer su concepción del placer sólo puede consistir no en que es el fin supremo último, “sino en que su saldo es un constituyente necesario del fin supremo. Para decirlo brevemente, Spencer parece sostener que es decididamente mejor más vida que menos, *sólo* si suministra un saldo de placer. Tal postura está en desacuerdo con la tesis de que el placer es el ‘fin moral último’ ”<sup>135</sup>.

“...En Spencer queda implícito el que, de dos cantidades de vida que suministren un monto igual de placer, la mayor será, no obstante, preferible

---

<sup>132</sup> *P.E.*, p. 48..

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *P.E.*, pp. 48-49.

<sup>135</sup> *P.E.*, p. 49.

que la menor. Si es así, debe entonces, sostener que la cantidad de vida, o el grado de evolución, es en sí misma la condición última de valor”<sup>136</sup>.

La segunda objeción de Moore se refiere a qué razones tendría Spencer para asignarle al placer la posición que le asigna, sobretodo en relación a su postulado, que la vida es buena o mala según que acarree o no un exceso de sentimientos agradables, y al cual considera como aceptado por pesimistas y optimistas, y por ende verdadero.

La prueba de la verdad de lo mencionado, lo hace Spencer, considerando que si se aplica “la palabra ‘bueno’ al proceder cuyos “resultados conjuntos” son dolorosos, y la palabra ‘malo’ al proceder cuyos “resultados conjuntos” son placenteros — “se originan absurdos” ”<sup>137</sup>; pero de este modo no se llega a demostrar que el placer es el fin supremo; para Moore, pues, buena parte de lo que propone Spencer envuelve la falacia naturalista, esto ocurre cuando imagina que “placentero” o “productor de placer” es el verdadero sentido de la palabra bueno. Pero, insiste Moore, que no se encuentra en Spencer de modo definido, indicio seguro de lo que considera como el fin supremo, pues en su exposición se expresa más de una alternativa.

Moore pasa luego a considerar lo falaz de las concepciones en que se relaciona ética y evolución: “(1) Puede, por ejemplo, sostenerse que la dirección en que las cosas vivas se han desarrollado hasta ahora es, de hecho,

---

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.* Referido al Cap.III. § 16 del *Data*.

la dirección del progreso”<sup>138</sup>, y que lo más evolucionado es de hecho lo mejor, aquí no encuentra Moore falacia alguna. Esto, cambia si se pretende decir cómo debemos actuar en el futuro, significaría investigar con precisión en que consiste la superioridad de la evolución y no “bastaría una simple consideración del curso de la evolución para informarnos del curso que debemos seguir”<sup>139</sup>. Resulta, pues “difícil ver como la teoría de la evolución, bajo esta perspectiva, supuesto que todo lo que da a entender es que la evolución es en conjunto un progreso, pueda prestar en absoluto alguna ayuda a la ética”<sup>140</sup>.

(2) La que parece ser la principal concepción de Spencer, se puede sostener sin falacia, si se considera que lo más evolucionado, aunque no lo mejor en sí, es un *criterio* de lo mejor; pero esto nos llevaría a un examen previo para averiguar ¿qué es lo mejor? “A pesar de que lo bueno no fuera simple, de ningún modo nos sería posible presentar la evolución como un criterio suyo. Tendremos que establecer una relación entre dos conjuntos de datos altamente complicados. Más aun, una vez establecidos cuáles son buenos y cuáles son sus respectivos valores, sería improbable en extremo que necesitéramos acudir a la evolución en busca de un criterio acerca de cómo obtener los más de ellos”<sup>141</sup>.

“Finalmente, (3) puede sostenerse que, aunque la evolución no nos ayuda a descubrir cuáles serán los mejores resultados de nuestros esfuerzos,

---

<sup>138</sup> P.E., p. 51.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

presta cierta ayuda para descubrir qué es *posible* alcanzar y cuáles son los medios para ello”<sup>142</sup>. De este modo sí brindaría un servicio a la ética. Pero, no se le suele asignar esta función humilde a la teoría de la evolución.

Todo este análisis, con respecto a ética y evolución, lo culmina Moore considerando lo falaz de creer que la tendencia de la evolución nos descubrirá la dirección que *debemos* seguir, se toma la dirección en la cual actúan las fuerzas de la naturaleza, como la dirección correcta, esto sólo se apoya en la creencia de que “bueno” en alguna forma, significa la dirección en que la naturaleza actúa. La evolución se refiere, sin embargo, sólo a un proceso dado en un tiempo determinado, en este sentido no es una *ley* natural como lo es la ley de la gravedad, por ejemplo. La teoría de la selección natural lo que va a establecer es que dadas ciertas condiciones se siguen ciertos resultados. Que estas condiciones se darán o se han dado siempre, es algo que no se puede dar por supuesto. Las mismas leyes de Darwin bajo otras circunstancias, propiciarían la involución, o sea el desarrollo de lo superior a lo inferior. Spencer habla del proceso evolutivo, como si se tratase de una ley universal, “la idea de que la evolución ilumina la ética parece deberse a una doble confusión. Nuestro respeto por el proceso está asegurado por su representación como ley de la naturaleza. Pero, por otra parte, nuestro respeto por las leyes de la naturaleza disminuiría rápidamente de no imaginar que este proceso deseable es una de ellas. Suponer que una

---

<sup>141</sup> P.E., p. 52.

<sup>142</sup> *Ibid.*



ley de la naturaleza es *en consecuencia* respetable, equivale a cometer la falacia naturalista.”<sup>143</sup>.

Hemos visto que Moore mediante el análisis muestra que “bueno” (en el sentido moral) no se puede identificar con “vivir de acuerdo con la naturaleza”, ni con “estado normal”, ni con “afecto normal” o “lo necesario para la vida”.

En su crítica al naturalismo-evolucionista, se va a centrar no tanto en el reduccionismo en el que se incurre en esta posición, como en sus vicios lógicos, consideramos adecuada la observación que hace con respecto a como se interpreta “mejor” desde la perspectiva evolucionista, “mejor” ya no va a significar sólo mejor adaptado, o más apto para sobrevivir y desarrollarse en determinado medio, sino mejor (adaptado) también se va a pensar como superior en el sentido moral. Es de notar, sin embargo, que el error se da en relación a la ambigüedad del término “mejor” y a la connotación emotiva que lleva; en cuanto Moore considere que aquí se incurre en la falacia naturalista, se presenta el problema que tal como presenta Moore a la falacia mencionada ésta se refiere a una pretendida definición o descripción de lo simplemente bueno y no a un definir el “bien moral”, sin embargo vemos que aquí Moore asume que es el “bien moral” el que no se identifica con ninguna de las propiedades naturales o características evolutivas.

---

<sup>143</sup> P.E., pp. 53-54.

Spencer, el evolucionista a quien en especial critica Moore, sin embargo, no sólo tiene la idea que lo moral tiene que ver con la conducta más evolucionada sino también con el placer o lo agradable. Resulta pertinente ver al respecto que en el Cap.I de los *Data of Ethics*<sup>144</sup>, Spencer presenta la idea de que una parte se comprende en relación al todo, y que la conducta moral supone previamente comprender la conducta humana en conjunto, y ésta a su vez tiene que ser considerada como una parte del todo de la conducta de los seres animados en general, mientras que en el Cap. II se va a centrar en la evolución de la conducta (evolución de estructuras y funciones); la conducta misma es considerada desde el punto de vista físico, biológico, psicológico y social( Caps. V, VI, VII y VIII respectivamente), nos interesa en especial el punto de vista biológico, pues aquí se ve la conducta moral como equilibrio de funciones, donde hay que considerar la búsqueda de lo agradable y el distanciamiento de lo desagradable. En el Cap. III se observa que la conducta moral se presenta en un estadio de evolución relativamente avanzada, que la buena conducta favorece la conservación de la vida y que la vida es buena o mala, según cree o no un excedente de vida agradable. Efectivamente Spencer podría ser calificado como un hedonista evolucionista. Desde la perspectiva de Moore significa que “bueno” no es descrito ya sólo en función de un conjunto de características evolutivas, sino en función de algo tan específico como el placer; si se asume el principio que “bueno” es algo único e indefinible, el pretender definirlo en otros

---

<sup>144</sup> Nos hemos servido de la versión francesa, titulada: *Les Bases de la Moral Evolutionniste*.

términos ya es un error, el pretender definirlo en relación a dos tipos de términos (evolución y placer) ya es un doble error y además una inconsistencia interna en el esquema de Spencer, pues considera a bueno como evolucionado y a la vez como agradable, pero todo esto visto desde el logicismo de Moore; es claro que Spencer no estuvo muy preocupado por dotar a su esquema de una estructura lógica pero sí por dotarlo de una explicación científica naturalista. Además considera Moore que suponer una ley de la naturaleza como *respectable*, o sea como si tuviese carácter moral, equivale a cometer la falacia naturalista.

### 2.1.2. Crítica al Hedonismo

Considerar que el placer es lo único bueno, es para Moore caer desde ya en la falacia naturalista. En el lenguaje ordinario, expresiones como “‘deseo esto’, ‘me gusta esto’, ‘me importa esto’, se usan constantemente como equivalentes a ‘pienso que esto es bueno’”. De este modo es muy natural llegar a suponer que no hay distintas clases de juicios éticos, sino sólo, la clase de las ‘cosas gozadas’”<sup>145</sup>. Aunque también reconocemos que no siempre aprobamos lo que gozamos, de tal manera que “del supuesto de que ‘pienso que es bueno’ sea igual a ‘estoy complacido de esto’ no puede inferirse lógicamente que sólo el placer es bueno”<sup>146</sup>.

Moore ubica al hedonismo en el naturalismo y considera que incurre en la falacia naturalista, al asumir que “nada es bueno sino el placer”, aunque

---

<sup>145</sup> P.E. p. 58.

reconoce que rara vez los hedonistas presentan su principio de esta manera, pero es en razón a que el método hedonista pretende descubrirnos verdades prácticas, fundándose “en el principio de que el curso de la acción que acarrea el mayor saldo de placer”<sup>147</sup> es el correcto; y que esto sólo es justificable si el placer es considerado como lo único bueno. Advierte Moore que al atacar el hedonismo, ataca a la doctrina que considera que *sólo* el placer es bueno como un fin en sí mismo, no así en cuanto se considera al placer como un fin entre otros, o al placer como un medio, ni tampoco se ataca a los medios que conduzcan al placer.

Para el hedonismo sólo el placer es bueno en sí, todas las otras cosas como la virtud, o el conocimiento son buenos sólo como medios. Ésta es una posición que en la época moderna, ha sido sostenida sobre todo por los utilitaristas.

La crítica contra el utilitarismo, la inicia Moore con el análisis del trabajo de J.S. Mill : *Utilitarismo*; Mill sostiene que las únicas cosas deseables como fines, son el placer y la liberación del dolor, y “que pensar en un objeto como deseable (a no ser que se desee por sus consecuencias) y pensar en él como agradable son una y la misma cosa”.<sup>148</sup> Todo esto, para Moore parece implicar el principio que él ha presentado para caracterizar el hedonismo.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *P.E.*, p. 59.

<sup>148</sup> p. 75. *Utilitarismo*, Aguilar, Argentina, 1974. Hemos preferido en el caso de las citas de Mill usar la edición de Aguilar, a fin de evitar la cita de la cita, en que incurriríamos si usamos la traducción de *P.E.* Cuando lo consideramos necesario, ampliamos la cita.

Para Mill, la única cosa deseable es la felicidad, a la que se define como placer y ausencia de dolor . En cuanto a las razones que harían a este principio verdadero, considera Mill que: "Las cuestiones de los últimos fines no son susceptibles de prueba directa . Todo cuanto pueda probarse que es bueno, debe probarse que lo es, demostrando que constituye un medio para algo cuya bondad se ha admitido sin prueba."<sup>149</sup> Opinión con la que Moore está de acuerdo<sup>150</sup>.

Para Mill las cuestiones acerca de los fines son cuestiones acerca de qué cosas son deseables, Mill usa los términos deseable o deseable como fin, como equivalentes a bueno como fin<sup>151</sup>. ¿Pero cómo establecer que la felicidad es la única cosa deseable? Mill señala que la única evidencia de que algo es deseable, es que la gente lo desee realmente y cada persona desee su propia felicidad: "No puede darse ninguna razón de que la felicidad es deseable, a no ser que cada persona desee su propia felicidad...Ahora bien, siendo esto un hecho, no sólo tenemos la prueba adecuada de que la felicidad es un bien, ...que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y que, por tanto, la felicidad es un bien para el conjunto de todas las personas.

<sup>149</sup> Op. cit. supra., p.24. Esta idea se vuelve a encontrar en la p.69: "las cuestiones relativas a los últimos fines, no admiten pruebas, en la acepción ordinaria de la palabra...Con otras palabras, preguntarse por los fines es preguntarse qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista establece que la felicidad es deseable y que es la única cosa deseable como fin; todas las otras cosas son deseables como medios para ese fin."

<sup>150</sup> Antes de Mill, ya se puede encontrar este argumento, en Hume y Bentham., vid. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, p. 245.

<sup>151</sup> Vid. *P.E.*, p. 62. Warnock, observa que Moore no comprendió a Mill, vid.*op. cit.*, p.30 y ss. Nosotros consideramos que Moore no se preocupó por hacer una exposición objetiva de los filósofos de la ética, sino por observar las contradicciones, ambigüedades y falacias en las que incurían.

La felicidad ha demostrado su pretensión de ser uno de los fines de la conducta y, por consiguiente, uno de los criterios de la moral.”<sup>152</sup>

Moore ve en el caso de Mill, un uso ingenuo de la falacia naturalista y que se puede presentar como uno de los ejemplos más claros en que se ve como se incurre en ella. Para Mill, bueno significa *deseado* (desired). Pero *deseable* (desirable) no significa capaz de ser deseado, tal como “visible” significa capaz de ser visto, deseable se refiere a lo que debe o merece desearse; a *deseable* Mill le ha dado un sentido equivocado: capaz de ser deseado<sup>153</sup>.

Para Moore el problema a ver es qué se entiende por deseo y qué por objeto del deseo, acepta que hay una relación universal entre el placer y el deseo, y que el placer es en parte por lo menos *causa* del deseo. Al analizar el estado psicológico denominado “deseo”, estado mental en el que se nos presenta la idea de un objeto o suceso todavía no existente, en cuanto a como entra el placer en esta relación, presenta Moore dos teorías, la primera (la de él mismo), ubica en primer término una idea que origina un sentimiento de placer, el cual ayuda a la producción “de ese estado de actividad incipiente que llamamos deseo. Por causa del placer que experimento ya, por el placer excitado ante la sola idea, deseo (lo) que no tengo todavía”<sup>154</sup>, considera Moore que aquí se presenta un placer real. La segunda teoría, esencial para la argumentación de Mill, es que cuando se desea algo, no es ese algo lo que

---

<sup>152</sup> *Utilitarismo*, p. 70.

<sup>153</sup> Vid. *P.E.*, p. 64.

<sup>154</sup> *P.E.*, p. 66.

se desea, sino el placer que éste reporta, en este caso Moore considera que se refiere a: "la idea de un placer *no real* que causa siempre deseo". Son estas teorías, las que confunden los hedonistas psicológicos.

La confusión que se da, es entre un "pensamiento placentero" y el "pensamiento de placer"; en el primer caso es el objeto del pensamiento, el que constituye el objeto del deseo y el motivo para la acción, el placer que el pensamiento provoca puede causar nuestro deseo o incitarnos a hacer algo, pero no es ni nuestro fin ni nuestra motivación. Podemos considerar como ejemplo, el caso de un corredor, quien tiene un "pensamiento placentero" antes y durante la competencia, éste causa en el deseos (ganar, ser premiado, etc.) y lo incita a hacer varias cosas (no perder la serenidad, apresurar el paso, etc.), pero no es de hecho este placer el fin que él persigue.

Es claro que no siempre se peca uno, cuando desea algo de que espera obtener placer, nos pecamos de lo que deseamos, pero aun cuando se esperase obtener placer, no sólo se desea placer; si el deseo se dirigiera al placer de modo exclusivo, esto haría vano al objeto del deseo, que podría ser, por ejemplo, un vino o un espectáculo. No se puede dejar de lado la idea del objeto, del que se espera obtener placer, éste se presenta y dirige la actividad.

En la segunda teoría, en la que el placer es siempre causa del deseo, se anula la doctrina que sólo el placer es bueno, porque el placer ya no es lo

que deseo, “lo que quiero; es algo que ya tengo, antes de que pueda querer algo”<sup>155</sup>

Mill además considera que el placer no es la única cosa que deseamos realmente, también se desean el dinero y la virtud, entre otras cosas, cuando estas cosas se desean en y por sí mismas, y no sólo como medios, deseándose como parte de la felicidad . Pero, de esta manera se destruye la distinción entre medio y fin “en cuya observancia precisa se apoya el hedonismo. Y ha sido compelido a esto, porque no ha podido distinguir ‘fin’ en el sentido de lo que es deseable, de ‘fin’ en el sentido de lo que es deseado”<sup>156</sup>.

La intención del libro de Mill es mostrarnos lo que debemos hacer, pero al intentar definir este “deber” como una cualidad natural: el placer, incurre en la falacia naturalista. El señalar que debemos desear algo, porque en realidad lo deseamos, se limita a describir lo que hacemos, no es ésta la formulación de una proposición ética.

Pero, al margen de las falacias de Mill, la doctrina que sólo el placer es deseable, aún puede ser sostenida, aunque no por una demostración directa (como ya lo había observado Mill). Tal es, la tarea de Sidgwick, para quien la proposición fundamental del hedonismo ético es objeto de una intuición y ésta como tal, no puede ser demostrada como verdadera o falsa.

Al examinar el hedonismo intuicionista (el de Sidgwick), advierte Moore que va a cambiar de método, ya no se va a preguntar por ¿qué es

---

<sup>155</sup> P.E., p. 67



“bueno”? sino ¿qué cosas o realidades son buenas?. A esta última pregunta no se ofrece una demostración directa, sino lo que Mill llama prueba indirecta. “Aquí, pues, ha de someterse a nuestro veredicto una intuición, la intuición de que ‘sólo el placer es bueno como *fin*, bueno en sí y por sí mismo’ ”<sup>157</sup>. De este modo se entra en otra doctrina de Mill, que es la de “la diferencia de calidad entre los placeres”, esto es que si se presentan dos placeres y uno es preferible para la mayoría, éste será el más deseado; considera Mill que esto otorga una “más alta base” al utilitarismo, con respecto a la hipótesis de J.Bentham que sólo tenía en cuenta la cantidad de placer.

La prueba de superioridad cualitativa se basa en la preferencia del mayor número de personas, que han experimentado y comparado mínimamente entre dos placeres, el placer así preferido es el más deseable, encontrándonos una vez más con aquello de que “que pensar que un objeto como deseable y pensar en él como agradable son una y la misma cosa”. Al sostener que es la preferencia de los conocedores lo que demuestra que un placer es más placentero que otro, queda en pie la interrogante de ¿cómo distingue un patrón de calidad de placer, del de cantidad?. “¿Puede ser un placer (pleasure) más placentero a no ser en el sentido de que proporciona *más* placer? ‘Placentero’(Pleasant) debe si las palabras han de tener algún sentido denotar alguna cualidad común a todas las cosas que son

---

<sup>156</sup> P.E. p. 69.

<sup>157</sup> P.E., p. 73.

placenteras”<sup>158</sup>; si consideramos lo de que un placer es “preferido” a otro, “preferido” no puede significar “más deseado” puesto de acuerdo a Mill, el grado de deseo está en proporción al grado de placer. Así la base de su hedonismo sufre un colapso al admitir que una cosa puede ser preferida a otra, por tanto ser más deseable, aunque no sea más deseada.

Mill considera que los conocedores pueden juzgar un placer más deseable que otro, a causa de que difieren cualitativamente, “esto significa que *un* placer es algo complejo, algo compuesto, de hechos, de placer *sumado* a lo que produce placer. Por ejemplo, Mill trata a las “complacencias sensuales” como “placeres bajos”, para Moore una complacencia sensual no es sino “una cierta excitación de algún sentido *unida* al placer causado por tal excitación ... .. *Un* placer es, en realidad, un mero término engañoso que oculta el hecho de que aquello con lo que nos estamos ocupando no es el placer, sino algo que puede, por supuesto, producir placer necesariamente, pero que no obstante es muy distinto de él”<sup>159</sup>.

Al considerar Mill que su doctrina de la calidad del placer es compatible con su principio de que sólo son deseables como fines el placer y la ausencia de dolor incurre en la falacia de confundir los fines y los medios, presenta Moore un paralelo con el color, si el color fuera nuestro fin, ningún color sería el fin, aunque todos ellos sean medios de tener color, ningún color es más color que otro, en el caso del placer al aceptar que hay varios,

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

ningún placer sería fin, todos ellos serían medios, “si se dice ‘placer’ se debe tener dar a entender algo común a todos los diferentes ‘placeres’, algo que puede existir según distintos grados, pero que no puede diferir en *género*...si se dice — como hace Mill — que la calidad del placer ha de tomarse en cuenta, entonces, no se está sosteniendo ya más que el placer *sólo* es bueno como fin, puesto que queda implicado que algo, algo que *no* está presente en todos los placeres, es también bueno como fin.”<sup>160</sup> No hay un placer superior a otro, por lo escrito se demuestra, para Moore, que no hay una diferencia de calidad entre placeres, pero sí habría una diferencia de cantidad o grado. “Si realmente estamos dando a entender que ‘sólo el placer es bueno como fin’, entonces debemos estar de acuerdo con Bentham en que “siendo igual la cantidad de placer, un juego infantil será tan bueno como la poesía”<sup>161</sup>.

Estas concepciones: el placer considerado de modo exclusivo como fin y placeres de diferente calidad, son para Moore contradictorias. Sidgwick también se percató de esta situación, y opta por el principio hedonista: sólo el placer es bueno como fin, y plantea que todo lo que tiene la cualidad de bondad tiene relación con la existencia humana, o con cierta conciencia o sentimiento. En cuanto considera a la belleza como “objetiva” refiere que no se trata de algo que no tenga relación con ninguna mente, “sino sólo algo que hay cierto patrón de belleza válido para todo las

---

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *P. E.*, p. 76.

<sup>161</sup> *Ibid.*

mentales”<sup>162</sup>. La belleza y otros estados, como el conocimiento que se juzgan como buenos, aunque inconcebibles sin relación con mente alguna, son separables como fines de los seres humanos, aunque sus existencias depende de los seres humanos. E incluso “su realización puede competir concebiblemente con la perfección o felicidad de estos seres. Por ende, aunque no puede pensarse que las cosas bellas merezcan producirse, a no ser como objetos posibles de contemplación, un hombre puede dedicarse a producirlas, sin tomar en consideración a las personas que habrán de contemplarlas. Similarmente, el conocimiento es un bien que no puede existir sino en la mente; con todo, se puede estar más interesado en el desarrollo del conocimiento que en su posesión por parte de cualquier mente particular, y se puede tomar lo primero como un fin último sin tomar en cuenta lo segundo”<sup>163</sup>.

La belleza, el conocimiento, los buenos ideales y las cosas materiales externas, para Sidgwick, han de ser buscados razonablemente en cuanto conducen a la felicidad, o a la perfección y excelencia de la existencia humana<sup>164</sup>.

Para Sidgwick la producción de la belleza en la naturaleza externa sólo tiene sentido o es racional, en cuanto sea posible la contemplación de ella por los seres humanos; contra esto presenta Moore el siguiente paralelo

---

<sup>162</sup> *P.E.*, p. 77, cf. Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Seventh Edition, 1962, (I, IX, § 4) p. 114. Ésta y las siguientes traducciones de las citas sobre este trabajo de Sidgwick corresponde a la edición en español de *P.E.*.

<sup>163</sup> *P.E.*, pp. 77-78.

<sup>164</sup> Vid. *P.E.*, p. 78.

(imaginario): un mundo bello y un mundo feo en grado sumo, suponiendo que cualquiera de estos mundos “fuera de toda contemplación humana posible por parte de seres humanos, aun así, ¿es irracional sostener que es mejor que exista el mundo bello que el que es feo? ¿No sería bueno, en todo caso, que hiciéramos, lo posible para realizarlo mas bien que al otro?”<sup>165</sup>.

Es cierto que es poco probable que se nos presente esta elección en el estado presente, pues en cualquier elección se tendría en cuenta los posibles efectos, especialmente en relación a otros seres conscientes, y en base a éstos se prefiere otras cosas a la existencia de la mera belleza, ésta queda siempre pospuesta “a la persecución de algún bien mayor que sea igualmente obtenible”<sup>166</sup>. Pero “si se admite que, *suponiendo* que no sea obtenible en absoluto ningún bien mayor, la belleza debe, entonces, considerarse en sí como un bien mayor que la fealdad. ... Si se admite esto, si en cualquier caso imaginable se admite que la existencia de una cosa más bella es mejor en sí que la de la otra más fea, fuera de sus efectos sobre cualquier sentimiento humano, entonces, el principio de Sidgwick se desvanece. Tendremos, pues, que incluir en nuestro fin último algo que está más allá de los límites de la existencia humana. Admito, claro está, que nuestro mundo bello será mejor todavía si hay seres humanos que lo contemplen y gocen de su belleza. Pero, admitir esto no contradice mi tesis. Si se admite que un mundo bello *es en sí* mejor que el feo, se sigue, entonces, de lo mejor que pueda ser su gozo que lo que es en sí mismo, su mera existencia no añade,

---

<sup>165</sup> P.E., p. 79.

con todo, *algo* a la bondad del todo, no sólo es un medio para conseguir nuestro fin, sino también una parte de él.”<sup>167</sup>

Pero además de la contemplación de la belleza, Sidgwick considera el conocimiento de la verdad y la acción libre o virtuosa “como alternativas preferibles, en cierta medida, al placer o la felicidad”<sup>168</sup>, aunque se admita que “la felicidad deba formar parte del bien último”. Esta propuesta la basa Sidgwick en dos procedimientos:

Primero, recurre a un juicio intuitivo que le indica que estas relaciones objetivas de un sujeto consciente, separadas de la conciencia que las acompaña, no son en sí tan intrínsecas y deseables, como no lo son tampoco lo material y cualquier objeto considerados fuera de toda relación con alguna conciencia, y que por esto sólo pueden justificarse como importantes, al considerar su tendencia a promover la felicidad de los seres conscientes.

Segundo, recurre al sentido común, aparentemente observa Sidgwick, este argumento no es totalmente convincente, pues personas cultas juzgan que el conocimiento, el arte, etc.; son independientes del placer derivado de ellos. Pero “todos estos elementos del ‘bien ideal’ producen placer de diferentes maneras”<sup>169</sup>, y cuentan con el apoyo del sentido común, en la medida del grado de su productividad. Al hablar Sidgwick de productividad,

---

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> *P.E.*, p. 80.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *P.E.*, p. 81.

se refiere a los resultados (útiles y placenteros) que se generan a partir de estos elementos.

En cuanto a la virtud, ésta merece una consideración especial, debido a que el fomento mutuo de los impulsos y disposiciones virtuosos es la meta principal del discurso moral ordinario. Este fomento tiene algo de paradójico, con respecto a la felicidad, pues llevado el cultivo de la virtud por el fanatismo moral parece tener afectos adversos a la felicidad general. Luego, en el caso de la virtud, considera Sidgwick que es el fomento de la felicidad general lo que debe constituir el criterio para decidir hasta que punto debe llevarse el cultivo de la virtud.

Moore observa que Sidgwick, según su criterio sólo valora a la belleza o al conocimiento, en cuanto contribuye al aumento de placer o disminución de dolor. “Sólo el placer es bueno por mor de él, el conocimiento de la verdad es bueno sólo como medio para conseguir placer”<sup>170</sup>.

Pero si sólo el placer es valioso en sí o en cuanto se tiene conciencia de él, si se sostiene que sólo el placer es bueno como fin, independientemente de todo conocimiento, inteligencia o memoria; esto llevaría a un absurdo, tal como lo ha notado Platón en *Filebo* (21 A). Placer y conciencia, además, son distinguibles y es algo que debe tenerse en cuenta si se pretende declarar que el placer es el fin último. Y aunque el placer fuera inseparable de la conciencia, “estaríamos con todo, si es que el placer

---

<sup>170</sup> P.E., p. 82.

es el único fin, obligados a decir que la conciencia es un mero *medio* para conseguirlo, en cualquier sentido inteligible que pudiera darse a la palabra *medio*. Si, por otra parte, es evidente, como espero, que el placer no tiene, comparativamente, valor sin la conciencia, entonces, estaremos obligados a decir que el placer *no* es el único fin, que alguna conciencia debe incluirse con él como verdadera parte del fin”<sup>171</sup>.

Lo manifestado muestra para Moore que el hedonismo está en un error, mientras sostenga que sólo el placer es lo único bueno. El error le parece deberse a que se confunden los medios con el fin. “Se da por supuesto falsamente, dado que el placer debe ir siempre acompañado de conciencia (cosa que en sí misma es en extremo dudosa), que es, por tanto, indiferente si decimos que el placer, o la conciencia del placer, es lo único bueno”<sup>172</sup>, en un orden práctico la diferenciación no tiene demasiado importancia, pero sí en un orden teórico, cuando se trata de saber que es lo bueno en sí, pues aquí para Moore hay una alternativa excluyente, o es el placer por sí mismo o es la conciencia de él lo deseable, (Moore se inclina por la verdad de la segunda proposición), por lo que el placer no es lo único bueno.

“Puede todavía decirse que, aún si la conciencia del placer, y no sólo éste, es lo único bueno, semejante conclusión no perjudica mucho al hedonismo. Puede decirse que el hedonismo ha siempre entendido por placer la conciencia del placer, aunque no le ha costado trabajo decir eso, y creo

---

<sup>171</sup> P.E., pp. 84-85.



que esto es, en lo principal verdadero”<sup>173</sup>. Pero, a continuación también observa Moore que tampoco la conciencia es lo único bueno, y que incluso es mucho menos valiosa que otras cosas, el método que usa para mostrar esto, será el “método del aislamiento absoluto”, en este caso se utiliza contra los argumentos de Sidgwick.

Sidgwick apela al sentido común, pero aún suponiendo que fuese verdad que el placer comparte el atributo de la bondad en proporción con el grado en que se presenta y que los juicios del sentido común son en general correctos, esto mostraría que el placer es un buen *criterio* para juzgar una acción como correcta; que la misma conducta que produce más placer, produce en general más bien. Pero, no podemos de aquí concluir que el mayor placer *constituye* en general lo que es mejor, tendría que tenerse en cuenta además las condiciones reales que acompañan generalmente la mayor cantidad de placer.

Moore observa en lo que se refiere al argumento de Sidgwick de recurrir a un juicio intuitivo, que comete dos errores:

El primero al considerar que “la felicidad debe ser incluida como parte del bien último”, pero que si ésta se separa de la conciencia de placer que la acompaña, la intuición nos indicaría que no es intrínsecamente deseable, y de aquí pasa a considerar Sidgwick que lo que hace valioso al bien último es sólo la conciencia del placer, según Moore hay aquí una deliberada intención de engaño, pues Sidgwick no aplica el mismo

---

<sup>172</sup> P.E., p. 85.

procedimiento (aislamiento) a la conciencia de placer; este error no se habría presentado, a criterio de Moore, si se hubiese tenido en cuenta “el principio de las relaciones orgánicas”. Si se aplicase el método del aislamiento al placer o la conciencia del placer, y se preguntase si “¿podemos aceptar como muy bueno que la mera conciencia del placer, y nada más en absoluto, deba existir, incluso en las mayores cantidades?, creo que no podemos tener la menor duda en responder negativamente. Mucho menos aceptar que sea lo único bueno.”<sup>174</sup>

El segundo error se refiere a la propuesta de Sidgwick de considerar que “la *tendencia a fomentar* el placer de una cosa está en proporción aproximada con su aceptación por el sentido común. Pero no sostiene — ... — que lo placentero de cualquier situación esté en proporción con la aceptación de tal situación . En otras palabras, sólo cuando se toman en cuenta las *consecuencias enteras de cualquier situación*, es capaz de mantener la igualdad en cantidad de placer y los objetos aprobados por el sentido común.”<sup>175</sup> Pero si se considera cada situación en sí misma y se aplica el juicio del sentido común respecto a su bondad como fin, el sentido común nos indicaría que hay situaciones mejores pero menos placenteras. Los argumentos de Sidgwick fallan, según Moore, porque “no subraya suficientemente la distinción entre el placer *inmediato* y el *conducto* al placer. A fin de plantearnos adecuadamente la cuestión acerca de lo que sea

---

<sup>173</sup> P.E., pp. 85-86.

<sup>174</sup> P.E. p. 88

<sup>175</sup> P.E., p. 89.

bueno como fin, debemos considerar situaciones que sean placenteras de inmediato y preguntarnos si las más placenteras son siempre las mejores, y si, en el caso de que las que sean menos placenteras parezcan serlo, es sólo porque pensamos que es probable que incrementen el número de las más placenteras. Me parece indudable que el sentido común habrá correctamente de negar ambas suposiciones. Comúnmente se sostiene que algunas de las que podrían llamarse las más bajas formas de goce (enjoyment) sexual, por ejemplo, son positivamente malas, aunque no es claro en modo alguno que no sean situaciones más placenteras que experimentemos jamás.”<sup>176</sup>

El planteamiento adecuado según Moore para observar la validez de la propuesta de que la conciencia del placer es lo único bueno, es que se la someta al método del aislamiento, entonces se descubriría que no es así, que en los estados de mente complicados, como en el goce de algo, no hay sólo conciencia de placer sino de otras cosas, se nos ocurre, por ejemplo, el goce de jugar una partida de ajedrez con alguien competente.

Continúa Moore la crítica al hedonismo, con las formas que éste puede adoptar, o sea como egoísmo y como utilitarismo<sup>177</sup>. La primera forma, lo presenta como “la doctrina que sostiene que cada uno debe perseguir su propia y más alta felicidad como fin último”<sup>178</sup>. Distingue Moore entre : 1) Un egoísmo altruista, el cual considera que la propia

---

<sup>176</sup> P.E., pp. 89-90.

<sup>177</sup> “no es posible afirmar que “egoísmo” o “utilitarismo” nombren unívocamente a las teorías. Cada uno de los dos nombres pueden representar cualquiera de las dos teorías que son lógicamente muy diferentes, aunque coinciden en la característica general, de hacer mucho hincapie en el placer al examinar los problemas éticos”. Ross, W.D., *Fundamentos de la ética*, p.8.

<sup>178</sup> P.E., p. 90.

felicidad sólo es posible de lograr, en cuanto los demás también logren la felicidad, al posibilitar ésta nuestra propia felicidad. Y 2) un egotismo, que es el egoísmo que se opone al altruismo. En este sentido, es posible que un egoísta, a su vez, pueda ser un utilitarista, si sostiene “que debe siempre encaminar sus esfuerzos hacia la obtención del placer para sí, sobre la base de que por eso es más probable que aumente la suma general de felicidad”<sup>179</sup>.

El egotismo ha sido sostenido por los hedonistas de los siglos XVII y XVIII, “la mayoría de sus componentes son hoy utilitaristas. Estos reconocen que, si mi propia felicidad es buena, sería sorprendente que no lo fuera también la de otras gentes”<sup>180</sup>.

Desde ya juzga Moore que el egotismo es un absurdo por autocontradictorio, su principal confusión se presenta en como interpretan “mi propio bien” y lo distinguen del “bien de otros”. El egoísmo se refiere con más propiedad a la teoría de que mi propio bien es lo único bueno, se puede ser egoísta sin ser hedonista y está más vinculado con el llamado propio interés, pero al pensarse “mi propio interés” como mi mayor placer, se ha llegado a esta asimilación donde el egoísmo se transforma en hedonismo. Sidgwick así no se ha percatado que ordinariamente no se identifica el propio interés con el propio placer, se puede interpretar que la cosa obtenida es buena o que es bueno el hecho de poseerla, pero en ambos casos, no es la bondad de la cosa lo que es mío, sino mas bien la cosa o su

---

<sup>179</sup> P.E., p. 91.

posesión. Si uno se refiere a una cosa como “su propio bien”, lo que se da a entender es algo exclusivamente propio, pero si esto se considera que es “bueno absolutamente”, lo bueno de esto no puede ser en ningún sentido “privado”. “La única razón que puedo tener para tender a ‘mi propio bien’ es que es *bueno absolutamente* que lo que denomino así me pertenezca, *bueno absolutamente* que posea algo que, si lo tengo, no puedan tener otros. Pero, si es *bueno absolutamente* que posea algo que, en poseyéndolo, no puedan poseer los otros, y si es *bueno absolutamente* que lo posea, entonces, cualquiera tiene tanta razón en tender a *mi* poseerlo, como tengo yo mismo. Si, por consiguiente, es verdad que el ‘interés’, la ‘felicidad’ de cualquier hombre particular deba ser su único bien último, esto sólo puede significar que el interés o la felicidad de *este* hombre es lo *único bueno*, el bien universal y la única cosa a la que cualquiera debe tender. Lo que el egoísmo sostiene, en consecuencia, es que la felicidad de *cada* hombre es lo único bueno, que un gran número de cosas diferentes es *cada una* la única cosa buena, lo cual es una contradicción absoluta”<sup>181</sup>.

Sidgwick sostiene, sin embargo, que el egoísmo es racional y habla que la mayor felicidad para el egoísta es el fin último racional para él<sup>182</sup>. Si se plantea un fin último racional, considera Moore que no puede ser racional para una persona pero no para otra. “Por ‘último’ débese entender, por lo menos, que el fin es bueno en sí, bueno en nuestro sentido indefinible; y por

---

<sup>180</sup> P.E., pp. 91-92.

<sup>181</sup> P.E., pp. 93-94.

<sup>182</sup> Aquí se refiere Moore a un pasaje del capítulo último, [1], del trabajo citado de Sidgwick.

‘racional’, por lo menos, que es verdaderamente bueno. Que una cosa sea un fin último racional significa, pues, que es buena verdaderamente en sí, y que sea buena verdaderamente significa que forma parte del bien universal. ¿Podemos asignar algún sentido al calificativo ‘para sí’, que lo haga dejar de formar parte del bien universal? Esto es imposible; pues la felicidad del egoísta debe *o* ser buena en sí y, por lo tanto, parte del bien universal, *o también* puede no ser buena en sí del todo; no hay modo de escapar de este dilema. Si no es buena en absoluto, ¿qué razón puede tener él para tender a ella? ¿Cómo puede, para él, ser un fin racional? El calificativo para sí no tiene sentido, a menos de que implique ‘*no para otros*’. Y si implica ‘*no para otros*’, no puede, entonces, ser un fin racional para él, puesto que no puede ser buena verdaderamente en sí. La frase ‘un fin último racional para sí’ es una contradicción en los términos.”<sup>183</sup>

“Mediante ningún posible significado, pues, que pueda darse a la frase acerca de que su propia felicidad es el fin último racional para sí, puede el egoísta escapar al supuesto de que su propia felicidad es buena absolutamente. Y, al afirmar que es *el* fin último racional, debe dar a entender que es la única cosa buena, el bien universal entero. Si posteriormente mantiene que la felicidad de cada hombre es el fin último racional para él, obtenemos la contradicción fundamental del egoísmo: que un inmenso número de cosas son, *cada una* de ellas, *lo único bueno*.”<sup>184</sup>

“...Para decirlo brevemente, es obvio que añadir ‘para él’, ‘para mí’ a

---

<sup>183</sup> P.E., p. 94.

palabras tales como ‘fin último racional’, ‘bueno’, ‘importante’, no puede llevar aparejada sino confusión. La única razón posible que puede justificar cualquier acto es que mediante él se realice la mayor cantidad posible de lo que es bueno absolutamente. Si alguien dice que la obtención de su propia felicidad justifica sus acciones, debe dar a entender que es la mayor cantidad posible de bien universal lo que puede realizar. Esto sólo puede, una vez más, ser cierto a causa de que *él* no tenga fuerzas para realizar más, en cuyo caso sólo sostendrá el egoísmo en cuanto doctrina de medios, o porque de bien universal que pueda, en absoluto, realizarse; en cuyo caso tenemos el egoísmo propiamente dicho y la flagrante contradicción de que la felicidad de cualquier persona constituye individualmente la mayor cantidad de bien universal que puede ser realizado en absoluto.”<sup>185</sup>

El problema más hondo de la ética, en opinión de Sidgwick, es pues el de relación entre el egoísmo racional y la benevolencia racional, o entre el interés propio y el deber. Situación que requiere una solución en la que ninguno de los principios rectores se vea anulado por el otro, caso contrario se incurriría en una contradicción fundamental; para lo cual Sidgwick recurre a la aceptación de la existencia de Dios, quien asegura la reconciliación requerida mediante sanciones. La crítica que hace al respecto Moore es que incurre en “la falacia que consiste en pensar que una alteración de los *hechos* puede hacer que una contradicción deje de serlo. Que la felicidad de un hombre particular sea lo único bueno, y que también sea lo

---

<sup>184</sup> P.E., p. 95.

único bueno la felicidad de cualquiera, es una contradicción que no puede resolverse con el supuesto de que la misma conducta asegura ambas cosas; esto sería igualmente contradictorio, a pesar de lo seguro que estuviéramos de que ese supuesto está justificado”<sup>186</sup>.

Tanto la tesis que constituye el principio del egoísmo (que la felicidad de *cada uno* de los hombres sea *lo único bueno*) como la que constituye el principio del hedonismo universal (que la felicidad de todos sea *lo único bueno*) son contradictorias.

En Sidgwick, lo que ocurre es que confunde la situación mencionada “con el mero hecho (en que no hay contradicción) de que nuestra mayor felicidad propia y la de todos nos parecen ser alcanzables siempre por los mismos medios”<sup>187</sup>; si la felicidad fuese lo único bueno, lo transcrito arriba y hechos similares, tendría importancia; pero esto no hace sino mostrarnos que “en este mundo, la cantidad de bien que es obtenible es ridículamente pequeña si se compara con la que pudiera imaginarse... ...Decir que tengo que escoger entre mi propio bien y el de todos es una falsa antítesis. La única cuestión racional es cómo escoger entre el mío y el de otros, y el principio bajo el que esto debe responderse es exactamente el mismo que aquel bajo el que debo escoger si proporcionar placer a esta otra persona o a aquella”<sup>188</sup>.

Una de las razones, por las que no se percibe que el egoísmo es autocontradictorio, es la confusión que trae el sentido de la frase: mi propio

---

<sup>185</sup> P.E., pp. 95, 96.

<sup>186</sup> P.E., p. 97.

<sup>187</sup> P.E., p. 98.



bien. Esto está implícito en la transición del hedonismo naturalista al utilitarismo, Mill, por ejemplo, cuando sostiene que “cada persona, en tanto que la cree alcanzable, desea su propia felicidad” y considera esto como una razón para explicar por qué es deseable la felicidad general. Esto, observa Moore es contradictorio, pues significa que la felicidad de cada hombre es la única cosa deseable, luego, muchas cosas diferentes son cada una la única cosa deseable. Mill, a fin de asumir el utilitarismo, debe pensar que: de la felicidad de cada hombre es su propio bien, se sigue la felicidad de todos es el bien de todos. El hedonismo naturalista conduce así, según Moore, propiamente al egoísmo y no al utilitarismo.

Hay una segunda causa, por la que se cree razonable el egoísmo y es que se confunde con el egoísmo como doctrina de los medios, en este caso, se persigue la propia felicidad, pero sólo como medio para algo, y entonces hacemos cosas que son buenas, pero como medios; esto lo considera Moore plausible.

En cuanto al utilitarismo, observa Moore dos puntos: El primero, referido al nombre, siendo su sentido natural el “que el patrón de rectitud y maldad de la conducta lo constituye su tendencia a promover el *interés* de cualquiera.. Con *interés* se da comúnmente a entender una variedad de bienes diferentes, integrados en una clase sólo porque son lo que un hombre desea comúnmente para sí, en tanto que su deseo no tiene esa cualidad psicológica, que se da a entender con ‘moral’. Lo ‘útil’, pues, significa — y

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

fue usado en la ética antigua para significar — lo que es un medio para la obtención de bienes distintos a los morales...La principal razón para adoptar, el nombre ‘utilitarismo’ fue, indudablemente, la de hacer hincapie en el hecho de que la conducta recta o errónea debe ser juzgada de acuerdo con sus resultados”<sup>189</sup>. Moore está de acuerdo con esta caracterización, pero considera que esta tesis ha asociado un doble error, (1) Suponer que los mejores resultados consisten , generalmente, en los resultados de lo “útil” o de acciones “interesadas”, suponiéndose además que éstos son buenos sólo como medios para obtener placer. (2) Considerar todo como medio, sin percatarse que hay cosas que son buenas como medios y también como fines, esta posición lleva al absurdo de considerar lo presente como carente de valor en sí, “sino que hay que juzgarlo únicamente por sus consecuencias, las que, a su vez, obviamente, una vez realizadas, no tendrán valor en sí mismas, sino serán meros medios para un futuro todavía más lejano; y así *ad infinitum*”<sup>190</sup>.

En segundo lugar, este nombre usado para una especie de hedonismo, no distingue en la descripción de su *fin*, entre medios y fin, al considerar que el resultado por el cual hay que juzgar las acciones, es el de “la mayor felicidad para el mayor número”. Pero si el placer es lo único bueno , si la cantidad de éste es además considerable, no importará el número de personas, pues el resultado será igual de deseable<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> P.E., p. 100.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> Vid. P.E. p. 101.

La crítica que dirige Moore al hedonismo (utilitarismo) está muy detallada, probablemente porque Moore asume el utilitarismo (como ética práctica) y tiene la intención de librarlo de los errores de sus antecesores. Vemos así en primer lugar que acusa a J.S. Mill de incurrir en la falacia naturalista pues identifica bueno con deseado<sup>192</sup>. En cuanto Moore considera que Mill incurre en esta falacia, es de notar que en este caso la falacia también se vincula al “bien moral”. Mill utiliza el término “deseable”, pero con el sentido de deseado; consideramos que el error es criticable sin necesidad de recurrir a la falacia naturalista, el error de Mill radica en confundir un hecho psicológico con una cuestión moral, parte del error por cierto está en la ambigüedad del término “deseable”. Todos desean naturalmente ser felices, pero esto como observa Kant no tiene en sí nada de moral, en cuanto se refiere a una inclinación o a un conjunto de inclinaciones; lo deseable en cuanto digno de ser deseado, en cambio, sí es moral.

Un segundo error de Mill es efectivamente confundir el medio con el fin, el placer no tiene porque necesariamente ser siempre fin, un “pensamiento placentero” puede ser nuestra motivación pero no nuestro fin.

Un tercer error de Mill, y éste sí muy manifiesto, es pensar que desear algo sin que el deseo sea proporcionado a la idea de que es agradable constituye una imposibilidad, es claro que se puede desear lo desagradable,

---

<sup>192</sup> Al respecto considera Mac Intyre “...En el caso de Mill las críticas de Moore están mal dirigidas, aunque sólo sea porque atribuye a Mill una definición de *bueno* con el significado de *agradable*, mientras que todo lo que dice Mill, a lo sumo es que el placer nos proporciona nuestro único criterio de bondad”. *Historia de la ética*, p. 242.

tal ocurre, por ejemplo, cuando uno está dispuesto a sacrificarse por un familiar o un amigo.

Moore además observa que Mill rompe la distinción entre medios y fin, al aceptar que hay otras cosas deseables (virtud, poder, etc.), Moore pretende establecer una clara y absoluta distinción entre el fin y los medios, si bien en el aspecto lógico podría establecerse que bueno como fin es:  $x$  (y sólo  $x$ ), y bueno como medio puede ser:  $a, b, c, d$ . En el terreno práctico, aun siendo pertinente la distinción, van a presentarse casos en que algo sea a la vez bueno como fin y como medio, como por ejemplo la lealtad a los amigos. El mismo Moore acepta que hay cosas que son buenas como fines y como medios, pero no considera que esto afecte al simple “bien”.

Con respecto a la crítica al hedonismo cualitativo (Mill) en la que Moore asume que es adecuada la interpretación cuantitativa (Bentham, Sidgwick), consideramos que detrás de esta crítica hay una idea semejante a la del simple “bien”, éste es uno solo aunque se descubra en diferentes cosas, aquí Moore considera que las cosas agradables nos hacen experimentar una cualidad natural y sólo una: el placer, éste puede ser más o menos intenso pero siempre es la misma cualidad, así como en el Cap. I nos habíamos manifestado contrarios a la idea de un solo bien, aquí también consideramos que pensar que detrás de las sensaciones que experimentamos al comer cuando se tiene hambre o al beber cuando se tiene sed y los llamados “placeres espirituales”, lo que hay de común es placer y, qué si hay alguna diferencia entre éstos es sólo una diferencia de grados; pensamos que lo que

hay de común es un término (placer), pero que no se refieren a una misma naturaleza o cualidad, dado que en algunas de esas experiencias puede predominar lo sensible, en otras la comprensión, en otras el conocimiento, etc. Pero además Moore considera que al plantear Mill diferentes cualidades de placer, incurre en la falacia de confundir los medios con el fin, esto se deriva de dos puntos de la propia teoría de Moore : a) El fin (o bien) debe ser uno solo (en el caso de Mill: el placer) y b) no hay diferentes calidades de placer; luego si se plantea que hay diferentes calidades de placer se están confundiendo cosas o medios que nos proporcionan placer con el placer mismo.

Con respecto a la crítica a H. Sidgwick es de notar en primer lugar que buena parte de la teoría de Moore se basa en planteamientos de quien fuera su profesor, como lo reconoce Moore, Sidgwick es quien diferencia el bien como fin del bien como medio, en *The Methods of Ethics* ya se presenta un análisis lógico de términos como correcto y bueno, y se señala que los mismos son simples, indefinibles o no analizables, cuando Moore usa la expresión “método de la ética”, lo hace en el sentido en el que usaba esta expresión Sidgwick, es decir, de esta manera se refería a un tipo de teoría general que pretendía unificar juicios éticos en un sistema coherente o en relación a algún principio. Sidgwick es intuicionista en lo que se refiere a los principios más abstractos (como el que desde la perspectiva del Universo el bien de un individuo es igual al de cualquier otro, y el principio que es mi deber dirigirme al bien general tanto como pueda y no meramente como una

parte de éste) a los que considera como evidentes por sí mismos, Moore también es un intuicionista en lo que se refiere a su primer principio. Igualmente algunos de los puntos de la crítica de Moore a Mill, ya están hechos por Sidgwick como el notar el error de Mill al pretender deducir el hedonismo universalista del hedonismo natural, es decir, que del hecho de que cada quien desee ser feliz, luego se pretenda concluir que se desee la felicidad de la humanidad, y también considera Sidgwick la ambigüedad verbal que se presenta cuando se considera que desear y encontrar tal cosa placentera son dos formas diferentes de establecer el mismo hecho; incluso Sidgwick se adelanta a Moore en lo que se refiere al uso del “método del aislamiento”.

La crítica de Moore a Sidgwick se centra en lo siguiente: Sidgwick sostiene que las cosas buenas o bienes como la belleza o el conocimiento, si bien son separables como fines de los seres humanos, están en dependencia de ellos, no pueden existir sin una mente; la producción de belleza sólo tiene sentido en cuanto es posible que lo contemple un ser humano, como vemos se trata de una posición subjetivista, la cual es antitética a la de Moore, quien sostiene un objetivismo peculiar (no naturalista), después de todo el mismo Moore manifiesta que sería mejor un mundo bello a uno feo, aunque no existiese ser humano que lo contemple.

La base del subjetivismo de Sidgwick está sobretodo en considerar que lo único que da valor a las cosas buenas es la conciencia de placer, frente a esta tesis Moore hace uso del principio de los todos orgánicos, el

cual supone que no es un solo elemento y en este caso ni siquiera dos en conjunción (placer y conciencia) lo que da valor a las cosas buenas, aunque sin duda puedan ser partes integrantes de los mismos, junto a esto usa el método del aislamiento, que nos mostraría que el placer o la conciencia del placer no tiene valor por sí mismos, si Sidgwick, quien ya usa este método, deliberadamente evita usarlo contra la conciencia del placer, consideramos más probable que se dejase llevar por su simpatía por el hedonismo y el sentido común: si esto es valioso, algo debe hacerlo valioso.

En cuanto a que Sidgwick no toma en cuenta cada situación en sí misma y que no distingue claramente entre placer inmediato y conducto al placer, consideramos que en gran medida esto se deriva de su posición hedonista cuantitativa y del objetivo final práctico utilitario: el bien general, frente a este objetivo pierden importancia ciertos momentos, desde el utilitarismo se evalúan sobre todo los resultados, éstos a su vez se evalúan en función al bien general.

Donde sí falla estrepitosamente Sidgwick es cuando pretende conciliar egoísmo y hedonismo universalista, en este intento incurre en una contradicción insalvable, en la que poco ayuda su denominado “principio de benevolencia racional” (derivado de los dos principios abstractos que arriba hemos presentado) así como la presencia de Dios como ente regulador benevolente y sancionador.

Finalmente con respecto a si el egoísmo es contradictorio, consideramos que si alguien asume el egoísmo ético y no considera para

nada a los otros no incurre en contradicción, pero basta que considere el bien del otro para que se contradiga a sí mismo, no es posible consistentemente pretender universalizar el principio del egoísmo. Con respecto al hedonismo universalista (Mill), también consideramos que si se toma como fin que todos deben desear la felicidad de la humanidad, pero se acepta y se quiere fundamentar esto en que cada quien desea su propia felicidad, lo que se sigue es cada quien se va a preocupar por su propia felicidad y no por hacer felices a los otros.

## 2.2. Crítica a la Ética Metafísica

Lo que distingue las éticas metafísicas para Moore es el que usan de “ciertas proposiciones *metafísicas* como base de la cual inferir ciertas proposiciones éticas fundamentales”<sup>193</sup>, por tanto “describen el bien supremo en términos *metafísicos*”<sup>194</sup>. La metafísica se ha ocupado de una clase de objetos y de propiedades de objetos, que no se dan en el tiempo, que no son partes de la naturaleza y que “no *existen* en absoluto”; son de esta clase los números y las verdades universales.

Reconoce Moore que es una contribución de los filósofos metafísicos el considerar que hay objetos de conocimiento que no existen en el tiempo o por lo menos que no podemos percibir, pero además han supuesto que lo que no existe en la naturaleza debe existir en alguna realidad suprasensible sea

---

<sup>193</sup> *P.E.*, p. (105 .s.n.).

<sup>194</sup> *Ibid.* Lo mismo que sostenemos en la n.151, podemos repetirlo aquí con respecto a los metafísicos; vid. la crítica de Warnock al respecto, *op.cit.*, p. 46.



intemporal o no, han pretendido lograr un conocimiento de la existencia no natural. “Cuando hablo, por consiguiente, de proposiciones *metafísicas*, doy a entender proposiciones acerca de la existencia de algo suprasensible, de algo que no es objeto de la percepción y que no puede inferirse de este objeto con ayuda de las mismas reglas de inferencias gracias a las que inferimos el pasado y el futuro de lo que llamamos *naturaleza*... .. Pienso que la característica más prominente de la metafísica, en la historia, ha sido su profesión de *probar* la verdad acerca de *existentes* no naturales. En consecuencia, defino la *metafísica* con referencia a la *realidad* suprasensible; aunque creo que los únicos objetos no naturales acerca de los que ha tenido *buen éxito* en obtener alguna verdad, son objetos que no existen en absoluto”<sup>195</sup>.

En esta posición, se encuentran los estoicos, quienes afirmaban que toda vida en conformidad con la naturaleza es perfecta, entendiendo por naturaleza algo suprasensible “cuya existencia infirieron y postularon como siendo perfectamente buena”<sup>196</sup>, Spinoza, Kant y los idealistas británicos de la segunda mitad del sg. XIX . Está de acuerdo Moore con los metafísicos en que la bondad perfecta requiere más de lo que haya existido o haya de existir en este mundo, pero sus afirmaciones vinculan bondad y realidad, “se desprende de ciertas proposiciones metafísicas, que la cuestión acerca de qué

---

<sup>195</sup> P.E., p. 107.

<sup>196</sup> P.E., p. 108.

es real tiene alguna conexión lógica con la cuestión acerca de qué es bueno”<sup>197</sup>.

Pero considerar que “a partir de toda proposición que afirme que la ‘realidad tiene esta naturaleza’ podemos inferir, o confirmar, una proposición que afirme ‘esto es bueno en sí’, equivale a cometer la falacia naturalista... Esta convicción forma parte de lo que se da a entender cuando se dice que la ética ha de estar ‘basada’ en la metafísica. Se da a entender que es necesario cierto conocimiento de la realidad suprasensible como premisa de las conclusiones correctas acerca de lo que debe existir”<sup>198</sup>. ¿Cómo se vincularía la realidad suprasensible con la ética? Para responder a esta interrogante vuelve Moore sobre los dos niveles de la ética, el nivel primario (o teórico) y el nivel práctico o de doctrina de los medios. En el nivel práctico, si la metafísica pudiera indicar que efectos tendrán nuestras acciones en la vida futura, habría una conexión con lo que se debe hacer. “Las doctrinas cristianas del cielo y el infierno son, de este modo, pertinentes a la ética práctica”<sup>199</sup>. Pero observa Moore que las doctrinas metafísicas más características, “no tienen semejante conexión con la ética práctica, o que la tienen de un modo puramente negativo al implicar la conclusión de que no hay nada que debamos hacer”<sup>200</sup>, pues profesan una realidad eterna, no futura y que por ende nuestras acciones no tienen el poder de alterarla. “No podemos posiblemente hacer ningún bien; pues ni nuestros

---

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *P.E.*, p. 110.

esfuerzos, ni ningún resultado que parecieran realizar, tiene existencia real ninguna”<sup>201</sup>, aunque no sea ésta, una conclusión que se obtenga de las doctrinas metafísicas, se sigue de las mismas.

La ética metafísica práctica para ser verdadera requiere cumplir con dos condiciones: la primera es que ya no podría haber una única realidad verdadera, pues una regla moral que indique un fin, sólo es justificable en cuanto tal fin, al menos parcialmente, sea realizable, es decir que nuestros esfuerzos puedan producir la existencia real de algún bien. La segunda es que la realidad eterna no puede ser perfecta, o lo único bueno, pues una regla moral además de lograr ser real debe lograr ser buena. Sólo se puede aspirar a la manifestación de la realidad eterna, si esta manifestación suma algo de bien en el universo, luego “la existencia de lo que es eterno no puede ser perfecto en sí”<sup>202</sup>, pues no incluye el total de los bienes posibles. El ejemplo que pone en relación a este punto está en relación al casi desconocido J.S. Mackenzie (*A Manual of Ethics*), quien al hablar de la realización del “verdadero yo” y el “universo racional” incurre en una contradicción pues a la vez los considera como eternamente reales<sup>203</sup>.

Pero “las doctrinas más típicamente metafísicas”, aquellas que sobretodo se refieren a la naturaleza de una realidad eterna, considera Moore que puede que no tengan conexión con la ética práctica (con lo que debemos hacer y con las consecuencias futuras de nuestros actos) o tiene una

---

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *P.E.*, p. 111.

conexión destructiva, o sea que nada de lo que hagamos es propiamente real o bueno<sup>204</sup>.

Lo característico de la ética metafísica no es el vincularse con el nivel práctico, sino con el nivel primario o teórico, esto es, el pretender que la metafísica es una base necesaria para responder a la pregunta: ¿Qué es bueno en sí? Suponer que lo real y “bueno en sí” tienen una conexión lógica, implica para Moore, incurrir en la falacia naturalista, “Si nos preguntamos: ¿Qué conexión tiene la metafísica con la cuestión acerca de qué es bueno?, la única respuesta posible es que absolutamente y obviamente ninguna”<sup>205</sup>, sin embargo, se ha supuesto esta conexión y esto se debe según Moore, a “que los metafísicos parecen no poder distinguir la cuestión ética primera acerca de qué sea bueno, de varias otras”<sup>206</sup>.

En la pregunta ¿qué es bueno? se presenta una cierta ambigüedad, pues puede querer decir: “¿Qué cosa, entre las existentes, es buena? o ¿qué clase de cosas son buenas, qué cosas, ya sean reales o no deben ser reales?”<sup>207</sup> La pregunta en este caso exige como respuesta una lista de todas las cosas buenas del universo, hacer tal lista no es tarea de la ética, en la medida que ésta pregunta por lo que es bueno “sus intereses acaban una vez que ha completado la lista de las cosas que deben existir, sea que existan o

---

<sup>203</sup> Vid. *P.E.*, p. 114

<sup>204</sup> No menciona Moore en el Cap. IV de *P.E.* a John Mc Taggart (*Studies in Hegelian Cosmology*), lo cual no significa que no lo tenga en mente, toda vez que en “Mr. Mc Taggart’s Ethics” se presenta una crítica semejante, Mc Taggart considera como uno de los principios fundamentales de su ética el bien supremo, en el sentido de bien único o bien completo, a la vez considera que la realidad intemporal es en sí misma el único bien, luego cualquier manifestación no puede constituir bien alguno. Vid. *The Early Essays*, pp. 202-203.

<sup>205</sup> *P.E.*, p. 110.

<sup>206</sup> *Ibid.*

no”<sup>208</sup>. Pero, esta ambigüedad no ha sido tomada en cuenta por los metafísicos. Éstos, por lo común, aseveran proposiciones contradictorias, como que la única realidad eterna es un bien, pero que también lo es su realización en el futuro ; la plausibilidad de la ética metafísica se debe a no haberse percatado de la ambigüedad verbal por la que “esto es bueno” puede significar : “esta cosa real es buena” o “la existencia de esta cosa (existente o no) sería buena”.

El principio metafísico de la ética: “esta realidad eterna es el bien supremo” sólo puede tener sentido si describe la clase de cosas que deben existir en el futuro y que se debe tratar de realizar. En este sentido, adquiere utilidad la ficción (a realizar) como la verdad (vinculada a lo real); de este modo la metafísica puede servir a un propósito ético, al sugerirnos lo por realizar, la utilidad de la metafísica estaría pues en sugerir posibles ideales.

El prejuicio de que un conocimiento de la realidad suprasensible es un paso indispensable al conocimiento de lo que es bueno en sí, se debe en parte a no haberse percatado que el objeto del último juicio no es nada real “y en parte a no haber distinguido la causa de nuestra percepción de una verdad de la razón de por qué sea verdadera. Pero estas dos causas nos ayudan sólo un poco a explicar por qué se ha supuesto que la metafísica tiene una conexión con la ética.”<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> P.E., p. 113.

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*

Los metafísicos no sólo consideran que la metafísica otorga una condición necesaria para demostrar que ciertas cosas son buenas sino todas. Esto se sostiene de dos modos: al afirmar que demostrar que una cosa es real es probar que es buena y, al sostener que lo real debe ser bueno en cuanto posee ciertas propiedades o cierta propiedad suprasensible; el primer modo se puede reducir al segundo. Las razones para considerar que bueno significa poseer cierta propiedad suprasensible, son: suponer que la proposición “ ‘esto es bueno’ o ‘esto sería bueno si existiera’ debe, en cierto modo, ser del mismo tipo que las otras proposiciones”<sup>210</sup>, y sobretudo vincular las proposiciones mencionadas a proposiciones familiares, tales como: “alguien está en el cuarto” o “estoy escribiendo”; proposiciones que presentan tanto un sujeto gramatical como un predicado gramatical, y que están en el lugar de algo que existe. La verdad en este caso afirma una relación entre dos cosas existentes. “De inmediato se siente que las verdades éticas no caen bajo este tipo, y la falacia naturalista se origina en el intento de hacer que de algún modo indirecto, caigan bajo él”<sup>211</sup>. La bondad no es como otros predicados que adscribimos a las cosas, “ ‘parte’ de la cosa a que la adscribimos”<sup>212</sup>, pero suponen los filósofos que la bondad “existe necesariamente junto con algo con lo que existe.”<sup>213</sup>

Los casos presentados por Moore son los de Leibniz, para quien decir que algo es bueno, es “que la mente de Dios se encuentra en cierto estado, o

---

<sup>210</sup> P.E., p. 117.

<sup>211</sup> P.E., p. 118.

<sup>212</sup> *Ibid.*

—con Kant— que nuestra mente está en cierto estado, o —con Bradley— que algo está en cierto estado. Tenemos aquí, pues, la raíz de la falacia naturalista. Los metafísicos tienen el mérito de ver que cuando decimos ‘esto sería bueno si existiera’, no damos meramente a entender ‘esto ha existido y fue deseado’, apesar de cuantas veces haya ocurrido eso. Ellos admiten que ciertas cosas buenas no han existido en este mundo e incluso que algunas pueden no haber sido deseadas. Pero, no pueden ver realmente qué podamos dar a entender, excepto que *algo* existe.”<sup>214</sup>

Hay una cierta analogía entre una ley moral :esto es bueno *en todos los casos*, una ley natural: esto ocurre *en todos los casos* y una ley legal: se ordena que esto ha de hacerse o no, *en todos los casos*; y esta analogía se produce porque incluyen una proposición universal, y son análogas sólo respecto a este referente. Pero, esto no supone que sean equivalentes.

Es una falacia considerar una ley moral como análoga a una ley natural, esto ocurre cuando se afirma que cierta acción se efectúa necesariamente, tal es el caso de Kant, cuando “identifica lo que tiene que ser con la ley de acuerdo con la cual una voluntad libre o pura debe actuar, con la única clase de acción que le es posible...pretende afirmar que lo que tiene que hacer no *significa* sino su propia ley, la ley de acuerdo con la que debe actuar... Es ‘autónoma’, y con esto se da a entender (entre otras cosas) que no hay un patrón aparte con el que pudiera juzgarse...De aquí se sigue que lo que es necesariamente querido por esta voluntad es bueno, no *porque*

---

<sup>213</sup> *Ibid.*

esta voluntad sea buena ni por otra razón, sino sólo porque es lo que es necesariamente querido por la voluntad pura.”<sup>215</sup>

La ley moral, tal como la presenta Kant, es independiente de la metafísica en el sentido que puede ser conocida independientemente. “Sostiene que sólo podemos inferir que hay libertad, del hecho de que la ley moral es verdadera, y, en la medida en que se atiene estrictamente a esta concepción, evita el error, en que caen muchos metafísicos, de dejar que sus opiniones acerca de lo que es real influyan sobre sus juicios sobre lo que es bueno. Pero falla por no ver que, en su concepción, la ley moral depende de la libertad en un sentido mucho más importante que en el que la libertad depende de la ley moral. Admite que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que la última es sólo la *ratio cognoscendi* de la libertad. Esto significa que, a menos que la realidad sea como dice, ninguna afirmación de que ‘esto es bueno’ puede ser posiblemente verdadera: puede indudablemente no tener sentido. Ha suministrado, por ende, a sus oponentes, un método concluyente para atacar la ley moral. Si sólo pudieran mostrar por otros medios ...que la naturaleza de la realidad no es como él dice, no podría negar que habrían demostrado que su principio ético es falso.”<sup>216</sup>

Pero Kant además comete la falacia de suponer que “esto tiene que ser” significa “se ordena esto”, así concibe la ley moral como imperativo,

---

<sup>214</sup> P.E., pp. 118-119.

<sup>215</sup> P.E., p. 120.

<sup>216</sup> P.E., pp. 120-121.



por lo que lo bueno tiene que ser lo ordenado, como las órdenes en este mundo pueden ser erróneas, en el fondo se recurre a una autoridad suprasensible, las ordenes de esta autoridad “no pueden dejar de ser rectas; porque ser rectas significa ser lo ordenado”<sup>217</sup>. Se supone de esta manera que la ley moral es análoga a la legal; no se entiende por fuente de obligación moral un poder que nos constriña a hacer algo. “Sólo si fuera tan bueno que ordenara y regulara únicamente lo que es bueno, sería fuente de obligación moral”<sup>218</sup>, y esto es independiente de cualquier control. Observa además Moore que lo que hace legal una obligación es que es ordenada por una cierta autoridad, pero esto es irrelevante para la obligación moral.

Es errado pues suponer que al decir: tienes que hacer esto, se da a entender: se te ordena hacer esto, siendo esto “una de las razones que han llevado a suponer que la particular propiedad suprasensible, con referencia a la cual debe definirse lo bueno, es la voluntad.”<sup>219</sup>; pero esto último parece deber más su plausibilidad no tanto a interpretar el “tiene” como una “orden”, sino a “suponer que adscribir ciertos predicados a una cosa es lo mismo que decir que es el objeto de una cierta clase de estado psicológico. Se supone que decir que una cosa es real o verdadera es lo mismo que decir que es conocida en cierta forma, y que la diferencia entre la afirmación de que es buena y la afirmación de que es real —entre una proposición ética y una metafísica— *consiste* en el hecho de que mientras la última afirma su

---

<sup>217</sup> P.E., p. 121.

<sup>218</sup> *Ibid.*

<sup>219</sup> P.E., p. 122.

relación con el conocimiento, la primera afirma su relación con la voluntad.”<sup>220</sup>

“Esto es bueno” no es idéntico con “esto es querido”, y con ninguna proposición, sin embargo considera Moore que frente a esta afirmación, se puede seguir dos líneas de defensa, la primera mantener que se pueden indicar hechos que parecen mostrar esta identidad, y la segunda que aunque no se considere que hay una identidad absoluta entre voluntad y bondad, si se considera que hay una conexión especial, por lo que investigar la naturaleza real de la voluntad es un paso necesario en la demostración de conclusiones éticas.

Desde el tiempo de Kant se viene afirmando “que el conocimiento, la voluntad y el sentimiento son tres actitudes fundamentalmente distintas de la mente frente a la realidad. Son tres formas distintas de experimentar, y cada una nos informa de un aspecto distinto bajo el cual considerar la realidad. El método ‘epistemológico’ de acuerdo a la metafísica descansa en el supuesto de que, por considerar lo que está ‘implicado en’ el conocimiento, lo que es su ‘ideal’, podemos descubrir qué propiedades debe tener el mundo si ha de ser *verdadero*. Similarmente se sostiene que, considerando lo que está ‘implicado en’ la volición o el sentimiento — lo ‘ideal’ que presuponen —, podemos descubrir qué propiedades debe tener el mundo si ha de ser bueno o bello.”<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> *P.E.*, p. 123.

Se presenta el siguiente paralelismo: cuando reflexionamos sobre nuestra experiencia perceptual y sensorial, se distingue entre la verdad y la falsedad, cuando reflexionamos sobre nuestras experiencias en relación al sentimiento o la voluntad nos percatamos de las distinciones éticas. Cuando queremos o sentimos las cosas de determinada forma pensamos que son buenas, así como cuando experimentamos percepciones pensamos que son verdaderas, se presenta así una conexión causal entre el querer y la bondad, el querer como “condición necesaria para el conocimiento de la bondad.”

Aparte de poder considerarse la voluntad o el sentimiento como origen del conocimiento de la bondad, puede considerarse que querer o tener un sentimiento especial ante algo es lo mismo que pensar que es bueno, esto en un sentido determinado es cierto generalmente. Suele ocurrir que cuando pensamos algo como bueno también lo queremos o tenemos un sentimiento especial hacia ello.

Esto, lleva a decir que pensar que algo es bueno, es preferirlo o aprobarlo, “en el sentido en que la preferencia y la aprobación denotan ciertas clases de voluntad o sentimiento”<sup>222</sup>, y que cuando se dice que una cosa es buena, se da entender que se la prefiere, pero hay aquí una confusión, pues aunque fuese verdad que pensar algo como bueno, sea lo mismo que preferirlo, no sería verdad, “que lo *que* se piensa, cuando se piensa que una

---

<sup>222</sup> *Ibid.*

cosa es buena, sea lo que se prefiere... El hecho de que se prefiera una cosa no muestra que la cosa sea buena, aunque muestre que se piensa así.”<sup>223</sup>

Se debe distinguir el hecho de que una cosa sea buena, del hecho de que se la prefiera, así como se debe distinguir el hecho de que algo exista del hecho que se lo perciba, y también la afirmación de que algo es verdadero y la afirmación de que piense que es verdadero, si bien es cierto que “cuando pienso que es verdadera una cosa es de hecho también cierto que lo pienso.”<sup>224</sup> Esto se ha identificado con la proposición de que es necesario para que una cosa sea verdadera, que sea pensada, considerar que ser verdadero es ser pensado de un cierto modo, es para Moore falso; justamente Kant sostendría “que lo que de cierta manera era unificado por la actividad del pensamiento era verdadero”<sup>225</sup>. Pero la única conexión posible, que ve Moore entre ser pensado y ser verdadero, es que lo primero es *criterio* de lo segundo. “Sin embargo, a fin de establecer que eso es así, sería necesario establecer, mediante métodos inductivos, que lo que es verdadero siempre se pensó de cierta manera.”<sup>226</sup>

Se supone falsamente que decir que una cosa es verdadera, es decir que es percibida o pensada de una cierta manera; se confunde el tener una sensación, percepción o que “conocemos” una cosa, con el considerar además que lo que nuestra mente conoce es verdadero. El percibir y el conocer así son interpretados como un hecho único, y siendo el más fácil de

---

<sup>223</sup> P.E., p. 125.

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> P.E., p. 126.

distinguir el primero, se termina suponiendo que esto es lo único que afirmamos. De esta forma se ha considerado la percepción y la sensación sólo como estados anímicos, descuidando su referencia a lo real, y que es por esta referencia que alcanzan la verdad en cuanto conocen efectivamente un objeto. Mientras que se ha considerado a la imaginación como el estado anímico que conlleva la falsedad. Luego, vistas así las cosas la única diferencia entre percepción e imaginación sería una simple diferencia psíquica. Y ser verdadero es ser conocido (percibido, sentido) de una cierta manera.

En relación a las proposiciones éticas y volitivas que parecen sustentar que “esto es bueno” es idéntico a “esto es querido de cierta manera”, se observa que las convicciones éticas surgieron en relación a cosas queridas, pero que no debe asumirse que mostrar la causa de algo es lo mismo que mostrar la cosa misma. Puede ocurrir efectivamente que pensar que una cosa es buena y quererla de cierta manera sea lo mismo, y esto como hemos visto es algo que se da generalmente. Pero en cuanto se puede distinguir la actitud especial de la voluntad o el sentimiento especial por un lado y, la cosa buena por otro lado; vemos que no son idénticos.

“El hecho es que, lo que sea que entendamos por voluntad, lo que entendemos por ella incluye siempre algo *además* de pensar que una cosa es buena.”<sup>227</sup> Al afirmar que querer y pensar algo como bueno son idénticos,

---

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> P.E., p. 128.

todo lo que se puede pretender es que ese otro elemento de la voluntad acompaña a lo que se piensa que es bueno.

Si se concede que la voluntad puede reemplazar al pensar que algo es bueno, se plantea la pregunta si podrían ser idénticas las preguntas por lo qué es querido y por lo qué es bueno, la respuesta es negativa; pero esto se explica porque ¿qué es bueno? se confunde con ¿qué se piensa que es bueno? y ¿qué es verdadero? con ¿qué se piensa que es verdadero? Así no se logra distinguir: (1) lo que es conocido de su conocimiento, suponiéndose que *ser* verdadero es ser conocido y (2) “no se advierte que ciertas palabras que se supone denotan únicamente especies peculiares de conocimiento, de hecho denotan *también* que es verdadero el objeto conocido.”<sup>228</sup> Es el caso de la percepción que se refiere a determinados hechos mentales y dado que su objeto es siempre verdadero, se pasa a suponer que ser verdadero sólo significa ser objeto de un estado mental de esta clase y ser falso es ser objeto de otro estado mental (una ilusión), mientras que ser bueno es ser objeto de una volición diferente de la que tiene por objeto un bien aparente.

Si ser bueno y ser querido no son idénticos, a lo más se puede sostener con respecto a la conexión entre bondad y voluntad, que lo bueno siempre es querido de cierta manera, y que lo que es querido de cierta manera es bueno; de esto se sigue, que el querer de esta manera especial o la voluntad en este sentido especial se convierte en criterio de bondad. Esto sería todo lo que pretenden las éticas que se basan en la metafísica de la voluntad, pero para establecer esto como criterio tendría que probarse en un

---

<sup>228</sup> P.E., p. 129.

gran número de ejemplos que cada vez que se presentase cierta clase de voluntad los objetos queridos por esta voluntad sean a la vez buenos, pero esto no es fácil de probar y, aun cuando se probase sería riesgoso inferir que “generalmente” o “siempre” se cumple esto, lo que haría inútil este principio. Pero volviendo a considerar si sería la voluntad o una clase especial de ella un criterio de bondad, observa Moore que no tiene objeto ocuparse de esto, “puesto que ninguno de los escritores que sostienen que su ética se basa en una investigación de la voluntad han reconocido la necesidad de probar directa e independientemente que todas las cosas que son queridas de cierta manera son buenas. No hacen intento alguno de mostrar que la voluntad es un *criterio* de bondad, y no puede ofrecerse mayor evidencia de que no reconocen que esto es, a lo más, todo lo que puede ser.”<sup>229</sup>

Consideramos que la crítica a la metafísica en un nivel práctico está básicamente dirigida contra los idealistas británicos. A nivel teórico consideramos adecuada la observación que la pregunta por lo bueno, conlleva la ambigüedad de pensar que se refiere a qué cosa existente es buena, pero también qué cosas son buenas sean reales o no; es decir, no se ha diferenciado el bien como algo tangible del bien como algo ideal o como valor. Es de notar, además que el tratamiento específico que hace de los filósofos idealistas británicos es muy escueto, sólo dedica una líneas a dos de ellos, tiende a generalizar los detalles de esta corriente y a incluirlos de

---

<sup>229</sup> *Ibid.* Como ejemplo de los que la plantean que la ‘bondad’ es idéntico con ‘ser querido’ pone Moore al idealista Th. Green (*Prolegomena to Ethics*): “la característica común de lo bueno es que satisface algún deseo” ... ..; si ‘bueno’ es únicamente otro nombre para ‘satisfacer un deseo’. No puede haber ejemplo más claro de falacia naturalista.” *P.E.*, p. 131.

modo conjunto con otros metafísicos con el término “las doctrinas metafísicas más caracterizadas”, siendo el único caso que ve con cierto detalle y a quien dedica varios párrafos el de Kant.

Descubre Moore en Kant ciertos “errores”, como el suponer que son equivalentes una ley moral y una legal, y que por esto Kant concibe la ley moral como imperativo (lo bueno tiene que ser lo ordenado) simplemente nos parece que los “errores” los comete Moore. Pensamos que si hay un filósofo que distingue claramente *moralidad* de *legalidad*, ese filósofo es Kant. Moore pasa por alto la conciencia moral y la sanción moral, si bien es cierto que Kant recurre a una autoridad suprasensible, consideramos que independientemente de aceptar o no el postulado de la existencia de Dios, se puede sustentar la validez de la ley moral en relación a nuestra conciencia moral; el problema que está detrás de todo es que Moore se remite básicamente al “bien” (al objeto) de esta manera el sujeto (moral) pierde relevancia, pero no sólo pierde relevancia él sino el “bien moral”, toda vez que éste sólo puede ser realizado por la persona (sujeto) moral. Pero la crítica a la ética kantiana también se vincula con el “método epistemológico”, en este caso, según Moore, se confunde el que una cosa sea verdadera con el pensar que una cosa sea verdadera, o se supone que decir que una cosa es real o verdadera es lo mismo que decir que es conocido de una cierta forma; en el caso de la ética se identifica “esto es bueno” con “esto es querido” o querido de cierta manera, se presenta así una analogía entre la realidad y el conocimiento, y la bondad y la voluntad. La analogía



efectivamente se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Crítica de la Razón Práctica*, Moore critica el idealismo de Kant<sup>230</sup>: el considerar la verdad como verdad del conocimiento (del sujeto cognoscente) y no como verdad de la cosa (de la cosa en sí), esto se hace extensivo a la ética de Kant, en cuanto en ésta hay una primacía de la voluntad (del sujeto moral) y de sus principios prácticos *a priori* frente a los resultados de los actos, y es la voluntad a la que propiamente corresponde ser calificada de buena o mala. Pero, consideramos que se trata aquí sobretodo de una diferencia de posiciones más que de una confusión análoga, Moore fue realista, con lo que queremos decir que sostuvo que la realidad misma era cognoscible y que una cosa es lo que es independientemente de cualquier sujeto cognoscente, esto llevado al terreno de la ética se traduce en que el bien o la bondad es lo que es, independientemente de cualquier voluntad.

---

<sup>230</sup> La crítica detallada de este tema lo hace Moore en "Kant's Idealism", vid. *The Early Essays*, pp. 233-235 y ss.

### CAPÍTULO III. LOS BIENES Y LOS MALES

Todo ideal tiene de común “que es bueno en sí en un grado mayor que el de otras múltiples cosas”<sup>231</sup>. El ideal se puede entender en tres sentidos: “(1)...el *mejor* estado de cosas *concebible*, el *summum bonum* o bien absoluto”<sup>232</sup>, el cielo; (2) el “mejor estado de cosas posibles, en este mundo...lo que frecuentemente ha figurado en filosofía como ‘bien humano’ o como el fin *último* hacia el que nuestra acción debe dirigirse”<sup>233</sup>, las utopías, que suponen la imposibilidad de ciertas cosas debido a las leyes naturales.; (3) los estados de cosas buenos en sí en un alto grado. Es de lo último, o sea de los estados de cosas buenos en sí en un alto grado, de lo que propiamente se ocupa Moore en el Cap. VI de *P.E.*.

Moore pretenderá así obtener una respuesta positiva a lo que considera “la cuestión fundamental de la ética: ‘¿Qué cosas son buenas o fines en sí?’”<sup>234</sup>

En relación al bien absoluto, es posible que pueda estar compuesto enteramente de cualidades inimaginables, pues lo mejor no tiene porque contener necesariamente las cosas buenas que hay, y esto debido al principio de las unidades orgánicas, podría ser que el mejor todo no contenga ninguno de los bienes positivos conocidos, y es posible que no se pueda descubrir el

---

<sup>231</sup> *P.E.*, p. 173.

<sup>232</sup> *Ibid*

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> *P.E.*, p. 174.

ideal o bien absoluto, pero nadie puede afirmar que no se pueda imaginarlo, por lo que la búsqueda debe limitarse a esto: buscar entre la totalidad de los todos conocidos, el que parece ser mejor que el resto. Así, cualquier cosa que podamos pensar como ideal, debe componerse de cosas conocidas. “El mejor ideal que podamos construir será el del estado de cosas que contenga el máximo número de cosas poseedoras de valor positivo y no contenga nada malo o indiferente, *con tal que* la presencia de ninguno de estos bienes, o la ausencia de cosas malas o indiferentes, parezca disminuir el valor del todo.”<sup>235</sup> Los filósofos, según Moore, han omitido muchas cosas de verdadero gran valor positivo en la construcción del bien absoluto, por lo que ningún ideal construido es a su juicio satisfactorio.

El planteamiento de Moore es que los grandes bienes son numerosos y cualquier todo que los contenga debe ser muy complejo, los filósofos se han solido centrar en lo mejor de las cosas individuales, pero no de los todos.

Las utopías usualmente parten “del principio de omitir los grandes males positivos que existen en el presente”<sup>236</sup>, los bienes que consideran en su mayor parte son medios para un bien, como la libertad, para Moore ésta no tiene valor en sí, aunque sin ella posiblemente “nada verdaderamente bueno” podría existir en este mundo. Opinión con la que no estamos de acuerdo, pues consideramos que la libertad además de ser un requisito, condición o medio para los actos morales, como potestad propia del agente

---

<sup>235</sup> P.E., p. 175.

moral y en relación a la conciencia y sentimiento que se tiene de ella es valiosa por sí misma. Conocerse o reconocerse como ente libre y sentirse libre es una experiencia valiosa por sí misma, independientemente o previamente a la elección que se haga, o a la acción que se tome.

Los utopistas así, según Moore, omiten en sus descripciones grandes bienes positivos e incluyen cosas que en sí son indiferentes. Para decidir “a qué estado de cosas debemos aspirar, no sólo tenemos que considerar qué resultados nos es posible alcanzar, sino también cuáles, entre los igualmente posibles, tienen el mismo valor.”<sup>237</sup>

Para decidir qué cosas tienen valor intrínseco y en qué grado el método que propone Moore es el del aislamiento; para decidir sobre el valor intrínseco de algo se lo debe aislar y juzgar si su existencia en cuanto tal es buena por sí; en cuanto a los grados, se debe “considerar de modo similar qué valor comparativo parece añadirse a la existencia aislada de cada una.”<sup>238</sup>

Se debe sí evitar dos errores: 1) “suponer que lo que parece absolutamente necesario, aquí y ahora, para la existencia de algo bueno...es, en consecuencia bueno en sí. Si aislamos cosas tales como las que son meros medios para un fin y suponemos un mundo en el que sólo ellas existan y nada más, su intrínseca falta de valor se hace patente.”<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> *P.E.*, p. 176.

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *P.E.*, p. 177.

2) Descuidar el principio de las unidades orgánicas, esto ocurre cuando se considera que sólo una parte del todo le da valor a éste, se ve esta parte como una propiedad común de los todos valiosos. “Así, si comparamos el valor de una cierta cantidad de placer (pleasure), *que exista absolutamente por sí*, con el valor de ciertos goces (enjoyments) que contengan una cantidad igual de placer, se hace patente que el ‘gocce’ es mucho mejor que el placer y, también, en algunos casos, mucho peor.”<sup>240</sup> No deja de llamar la atención, la distinción que hace Moore entre “placer” y “gocce”, este último es diferenciado del primero por ser una experiencia más compleja, o sea no sólo contiene placer sino otras cosas.

### 3.1. Los bienes no mixtos

Luego de usar el método del aislamiento, lo que se tiene que responder es más fácil. “Las cosas más valiosas que conocemos o podemos imaginar son, con mucho, ciertos estados de conciencia que pueden *grosso modo*, describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos. Nadie, probablemente, que se haya planteado la cuestión ha dudado nunca de qué el afecto personal y la apreciación de lo que es bello en el arte o la naturaleza sean buenos en sí.”<sup>241</sup> El planteamiento nos parece defectuoso, alguien como W.D. Ross usando de procedimientos semejantes

---

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> P.E., p. 178. “Los valores que exalta Moore pertenecen más bien al reino de la vida privada que al de la vida pública... Los valores de Moore son los del ocio protegido...”. Mac Intyre, *op. cit.*, p. 247.

a los de Moore<sup>242</sup> llega a conclusiones diferentes, así la primera cosa a la que considera intrínsecamente buena es la disposición y la acción virtuosa, lo segundo, el placer, luego la asignación de placer a los virtuosos, el conocimiento y en menor medida la opinión correcta<sup>243</sup>; claro que podrían objetarnos, que esto ocurre porque Ross considera más fundamental lo correcto, mientras que para Moore la bondad es indefinible y lo correcto es definible en función a ella. Pero, aun así, consideramos posible que aunque se acepte que el afecto personal y la apreciación de lo bello son buenos en sí, existen experiencias personales, estrictamente personales, que aunque puedan tener una cierta relación a personas o cosas bellas, no son tan valiosas por estas relaciones, como porque efectivamente valieron la pena tenerlas por sí mismas; se nos ocurre, por ejemplo, lo que experimenta un científico cuando luego de varios años de investigación descubre algo realmente novedoso o cuando un atleta gana por vez primera una competencia internacional, ¿no podrían calificarse estas experiencias como valiosas por sí mismas?

Una segunda crítica que tendríamos que hacer a esta tesis de Moore es que mediante el uso de los términos “placer” y “goce” termina refiriéndose en general a experiencias placenteras, lo que nos tienta a calificarlo de hedonista-objetivista, aunque la expresión suene paradójica;

---

<sup>242</sup> “...Parece claro que consideramos que todas las acciones y disposiciones semejantes [virtuosas] tienen valor en sí mismas aparte de toda consecuencia. Y si alguno se inclina a dudar de esto y a pensar que sólo el placer, por ejemplo, es intrínsecamente bueno, me parece suficiente con formular la pregunta de si, de dos estados del universo que contengan cantidades iguales de placer, no deberíamos considerar mejor aquél en el que las acciones y disposiciones de todas las personas fueran completamente virtuosas, que aquél en el que fueran muy viciosas.” Ross, W.D., *Lo correcto y lo bueno*, p.151.

desde su perspectiva sería algo como decir “esto es bueno” equivale a “esto es algo grato que se experimenta en el trato con los demás”, o “esto es algo grato que se experimenta al contemplar objetos bellos”, otra forma de presentar estas situaciones es decir que se intuye la bondad en las experiencias mencionadas, por cierto, esto no supone caer en un subjetivismo pues si bien se habla de experiencias, éstas tienen un referente externo.

Son pues cosas valiosas para Moore la mera existencia de lo bello, aunque como consideraba Sidgwick, más valor tiene la *conciencia* de lo bello, y los placeres del trato humano. Esta simple verdad para Moore tiene reconocimiento universal, pero lo que no se ha reconocido “es que es la verdad última y fundamental de la filosofía moral.”<sup>243</sup> Es en razón a estas cosas, “a fin de que tantas de ellas como sea posible puedan existir en cierto tiempo — que cualquiera puede justificarse al cumplir cualquier deber público o privado”<sup>244</sup>. Además considera Moore que “constituyen el fin último racional de la actividad humana y el único criterio de progreso social”<sup>245</sup>. La cuestión del deber, como hemos manifestado, no es asunto que tratemos en esta tesis; sin embargo transcribimos estas notas a fin que se observe una secuencia: Bueno, lo bello es bueno, esto es lo que fundamenta y le dota de un fin al agente moral; luego antecede (como teoría) y guía el

---

<sup>243</sup> Cf. Ross, W.D., *op.cit*, pp. 151-158.

<sup>244</sup> *P.E.*, p. 178.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> *Ibid.*

acto correcto. Pero, también, esto es observable, en cuanto la situación es básicamente contemplativa y no se ve como se ha de pasar al acto moral<sup>247</sup>.

Las cosas más valiosas son para Moore todos orgánicos, altamente complejos. El examen de estos todos lo inicia con los goces estéticos. Se descubre en ellos: (1) "un conocimiento limitado de lo que es bello en el objeto" y (2) un cierto sentimiento o emoción.

Las emociones, por sí mismas (aisladas), no tienen demasiado valor, y dirigido a otro objeto, por ejemplo a "un objeto positivamente feo, el estado entero de conciencia es a menudo positivamente malo en alto grado."<sup>248</sup> En cuanto se refiere al elemento cognoscitivo, éste no incluye emoción alguna, con el elemento cognoscitivo, da a entender Moore: "El conocimiento efectivo, o la conciencia de una o de todas las *cualidades bellas* de un objeto, es decir, de uno o de todos esos elementos del objeto que poseen cierta belleza positiva."<sup>249</sup> Tanto la emoción como el conocimiento dan un valor mayor a la cosa, que el que ellos mismos poseen.

Además del "objeto" como conjunto de cualidades que se enfrentan a la mente, y como la cosa entera que posee ciertas cualidades; hay que distinguir lo de "ver belleza en lo que no lo tiene", expresión en la que se puede incluir o "la atribución de cualidades realmente bellas a un objeto que no las posee, o los sentimientos experimentados frente a cualidades que el

<sup>247</sup> En relación a la discutible conexión que hace Moore entre el bien y el acto correcto puede verse los artículos : "Obligation and Value in the Ethics of G.E. Moore" de W. Frankena y "The Alleged Independence of Goodness" de H.J. Paton en *The Philosophy of G.E. Moore*.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *P.E.*, pp. 180-181.



objeto posee, pero que no son bellos en realidad”<sup>250</sup>. Lo primero es un error de juicio, un juicio errado sobre el hecho, lo segundo es un error de gusto, el cual suele implicar un juicio erróneo acerca del valor de la cosa.

Pero, hay además otro caso, el más difícil, en donde se presenta un conocimiento de cualidades bellas y una emoción apropiada, pero también “una creencia en que estas cualidades bellas existen y en que existen en cierta relación con otras cosas, esto es, con algunas propiedades del objeto al que atribuimos estas cualidades, y el objeto de esta creencia además es falso.”<sup>251</sup> Con respecto a este todo, se puede preguntar “si la presencia de tal creencia y el hecho de que lo creído sea falso, tornan diferente su valor. Obtenemos, pues, tres casos diferentes de los que es muy importante determinar los valores relativos”<sup>252</sup>:

(I) Conocimiento de cualidades bellas, emoción apropiada y una creencia en la existencia de estas cualidades, cuyo objeto es verdadero, esto nos permite apreciar lo bello en la naturaleza y en los afectos humanos.

(II) Un mero conocimiento, sin la creencia que se menciona en (I), aquí se presentan dos casos:

(II.1) Cuando el objeto es verdadero, aquí se presentan “los placeres de la imaginación, incluyendo una gran parte de la apreciación de esas obras de arte que son *representativas*”<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> *P.E.*, p. 182.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

(II.2) Cuando el objeto es falso, aquí se ubica el afecto errado “y es posible también que el amor a Dios, en el caso de un creyente”<sup>254</sup>.

I y II, tienen en común: el conocimiento de las cualidades bellas y la emoción apropiada, y también encierran grandes bienes positivos, es decir tienen mérito por sí mismos. Pero considera Moore que “la presencia adicional de una creencia en la realidad del objeto torna el estado total mucho mejor, si la creencia es verdadera, y peor si es falsa...la *verdad* de lo que es creído representa una gran diferencia por lo que toca al valor del todo orgánico..., su presencia como parte, hace más valioso un todo que lo que sería sin ella.”<sup>255</sup>

Considera Moore que “la contemplación emotiva de una escena natural, suponiendo que sus cualidades sean igualmente bellas, es, de, algún modo, un estado mejor de cosas que la contemplación de un paisaje pintado, pensamos que el mundo mejoraría si sustituyéramos las mejores obras de arte representativo por objetos *reales* igualmente bellos. Similarmente consideramos que un afecto o admiración errados, aun cuando el error implicado fuera un mero error de juicio y no un error de gusto, son desafortunados en cierta forma.”<sup>256</sup>

Pero esto hay que distinguirlo de lo siguiente:

a) Cuando “creemos, la cuestión acerca de si lo que creemos es verdadero o falso tiene generalmente una conexión muy importante con el

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *P.E.*, p. 183.

<sup>256</sup> *Ibid.*

valor de nuestra creencia como *medio*.”<sup>257</sup> Es decir el creer algo que es verdadero nos previene de desilusiones y consecuencias nefastas, en cambio las creencias falsas pueden ser medios de consecuencias penosas e inútiles. También el conocimiento tiene indudablemente importancia, en relación a sus ventajas extrínsecas, es valioso como medio.

Y la superioridad de la belleza natural sobre la imaginaria consistiría “en que su existencia asegurará la mayor permanencia y frecuencia de nuestra contemplación emocional de esta belleza.”<sup>258</sup> Con lo que nos indica Moore que lo natural (real) es superior como medio a lo ficticio o imaginado.

En referencia a este párrafo y al anterior en que también hace referencia a lo bello natural y a lo bello artístico, notamos una de las consecuencias del realismo de Moore: Un paisaje bello es superior en valor a un paisaje pintado ¿por qué?

Porque (1) es más real (más natural, más material).

(2) el referente del conocimiento y la emoción es real.

(3) el objeto artístico, aunque sea real (material) lo es en menor medida de lo que constituye su modelo (el paisaje). Además no es esto lo relevante en su caso.

(4) el referente del conocimiento y la emoción en el objeto artístico es ficticio.

---

<sup>257</sup> P.E., p. 184.

<sup>258</sup> *Ibid.*

Esta apreciación sobre lo bello natural y lo bello artístico, nos recuerda la posición de Platón frente al arte, claro está eliminando lo de la Idea de belleza. Por cierto, lo bello natural es digno de aprecio pero nadie nos podría garantizar su permanencia, muchos bellos paisajes ya son parte del pasado y sólo podemos deleitarnos en su contemplación de manera indirecta, a través de fotos, películas y pinturas.

(b) Podría ser “que la existencia de lo que contemplamos sea en sí misma un gran bien positivo”<sup>259</sup> y en esto radique la superioridad del estado de cosas descrito. “Esta razón de su superioridad tiene indudablemente una gran importancia en el caso de los afectos humanos, cuando el objeto de nuestras admiración son las cualidades mentales de una persona admirable; pues que *dos* personas tales existan es mucho mejor que si sólo existe una. Y diferenciaría también la admiración por la naturaleza inanimada de la admiración por sus representaciones artísticas.”<sup>260</sup> Pero esta razón no nos permite diferenciar, en valor, los casos II,1 y II,2.

Estas razones (a y b) deben distinguirse de I, II,1 y II,2. Lo que ahora plantea Moore es “si el *todo* constituido por el hecho de que se da una contemplación emotiva de un objeto bello que, a la vez, se cree que es y que es *real* [sic], ¿no extrae parte de su valor del hecho de que el objeto *es* real?”<sup>261</sup>. De hecho es superior como medio, pero no es esto ahora lo que se discute.

---

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *P.E.*, p. 185.

<sup>261</sup> *Ibid.*

Usando el método del aislamiento, considera Moore que la respuesta es afirmativa, que un universo bello y con las relaciones personales más admirables, pero meramente imaginado es inferior a otro en el que los objetos, en cuya existencia se cree, existen realmente en concordancia con lo que se cree. Sería inferior porque carecería de existencia y porque la creencia al respecto sería falsa (al ser meramente imaginado). Pero, de esto también se sigue, que si algo, se imaginara, pero sin creer en los objetos, aunque estos sí existiesen, esto haría a un todo inferior al de uno que sí creyera en la existencia de estos objetos.

Considera así Moore (1) que la mera existencia no agrega tanto valor como para equipararlo a la diferencia que se da entre: la existencia de los objetos bellos y la apreciación acompañada de creencia verdadera, y la apreciación imaginaria cuando no existe tales objetos. “(2) Me parece que la contribución importante al valor hecha por una creencia verdadera, puede verse claramente en el siguiente caso. Supóngase que un objeto o afecto valiosos existan y se crea en ello, pero que se dé en este caso ese error de hecho de que las cualidades amadas, a pesar de ser exactamente iguales, no sean empero las *mismas* que existen. Puede fácilmente imaginarse este estado de cosas, y creo que no podemos evitar establecer que, *aunque* ambas personas existan aquí, no es sin embargo tan satisfactorio como si la misma persona amada, y que se cree que existe, fuera también la que realmente existe.”<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> P.E., p.186.

Luego, además de la emoción apropiada y el conocimiento (conciencia), una creencia verdadera incrementa el valor de un todo. Pero, no ocurre (a diferencia de la unión de los dos primeros elementos), que la unión de la creencia verdadera con sólo uno de los otros elementos, constituya un todo de gran valor.

Hay dos consecuencias a destacar en lo manifestado:

1. Otorga una cierta justificación al gran valor intrínseco que se le suele atribuir al conocimiento de algunas verdades . El conocimiento como elemento que incrementa el valor de un todo, aunque en sí carezca de valor, no se limita al tipo de conocimiento manifestado, se refiere también al conocimiento de la identidad numérica de este objeto con lo que existe y al conocimiento de que la existencia de este objeto es buena.

2. Lo ya observado sobre la creencia verdadera. De tal manera que un todo constituido por los tres elementos, en el que los elementos de la emoción y el conocimiento sean inferiores a los de otro todo, en el cual estos elementos son superiores; resulta igual o superior en valor a éste, si a este segundo todo le falta una creencia verdadera o lo que se presenta es una creencia falsa. “Así, una apreciación justa de la naturaleza y de las personas reales puede conservar su igualdad con una apreciación igualmente justa de los productos de la imaginación artística, a pesar de que haya mayor belleza en la última. De modo similar, aunque pudiera admitirse que Dios es un

objeto más perfecto que ningún ser humano real, el amor de Dios podría ser, no obstante, inferior al amor humano, *si* Dios no existe.”<sup>263</sup>

Cuando un número considerable de personas considera algo bello, es probable que haya en eso alguna cualidad bella; pero cuando hay discrepancia para Moore lo que generalmente ocurre es que se fijan en diferentes cualidades del mismo objeto.

Establece Moore al respecto dos principios generales:

(1) Que hay que tener en cuenta que la falacia naturalista se ha presentado tanto para la belleza como para lo bueno. “Parece probable que lo bello haya de *definirse* como aquello cuya contemplación admirativa es buena en sí. Es decir, afirmar que una cosa es bella equivale a afirmar que un conocimiento es un elemento esencial en uno de los todos valiosos...; de tal modo que la cuestión acerca de si es verdaderamente bello o no, depende de la cuestión objetiva acerca de si el todo en cuestión es o no es verdaderamente bueno y no de la cuestión acerca de si excita o no sentimientos particulares en determinadas personas. Esta definición tiene la doble garantía de que da cuenta, a la vez, de la conexión aparente entre la bondad y la belleza, y de la no menos aparente diferencia entre estas dos concepciones. Parece a primera vista que es una extraña coincidencia que deba haber dos diferentes predicados objetivos de valor, ‘bueno’ y ‘bello’, que están, no obstante, relacionados de tal modo entre sí que todo lo que es bello es también bueno. Pero si fuera correcta nuestra definición,

---

<sup>263</sup> P.E., p. 188.

desaparecería lo asombroso del asunto; puesto que deja sólo un predicado *inanalizable* de valor, a saber, ‘bueno’, en tanto que ‘bello’, aunque no idéntico a él, ha de definirse con referencia a éste, siendo, pues, diferente y, al mismo tiempo, estando conectado con él. Dicho brevemente, bajo esta perspectiva, decir que una cosa es bella es decir no que sea indudablemente buena en sí, sino que es un elemento necesario de algo que lo es; demostrar que una cosa es verdaderamente bella es demostrar que un todo, con el que sostiene una particular relación en cuanto parte, es verdaderamente bueno.”<sup>264</sup>

De esta forma también Moore defiende la materialidad en lo bello o en las cosas bellas, la importancia de los objetos que caen bajo el dominio de nuestra sensibilidad, puesto que aunque estos objetos tengan “poco o ningún valor intrínseco, entran como constituyentes esenciales en el amplio grupo de todos los que tienen valor intrínseco.”<sup>265</sup>

(2) Los objetos bellos son, generalmente, unidades orgánicas, la contemplación de la parte fuera del todo le quita valor. No hay una cualidad que haga bello un objeto, todas sus cualidades, esto es, genéricas y específicas hacen bello al objeto, toda cualidad del objeto bello le es esencial para ser bello.

---

<sup>264</sup> P.E., p. 189.

<sup>265</sup> P.E., p. 190. “...Si los bienes intrínsecos que nuestros actos pueden aportar no se reducen a uno solo, sino a una pluralidad de ellos, tendremos entonces un *utilitarismo pluralista*, de acuerdo con el cual lo bueno no es una sola cosa — el placer o la felicidad —, sino varias que pueden considerarse, al mismo tiempo, como buenas. Una concepción semejante es la que sostiene, por ejemplo, G.E. Moore. “ Sánchez Vásquez, A., *op.cit.*, p. 142.



En cuanto a los placeres del trato humano, éstos presentan complicaciones adicionales, pues “en el caso del afecto personal, el objeto mismo no es *meramente* bello en tanto que posee poco o ningún valor intrínseco, sino en que tiene él mismo gran valor intrínseco, en parte por lo menos.”<sup>266</sup> Los tres elementos anteriormente mencionados son también aquí necesarios, “pero tenemos además el hecho adicional de que el objeto no sólo debe ser verdaderamente bello, sino también verdaderamente bueno en un alto grado.”<sup>267</sup> Moore como vemos considera que la bondad o “bueno” se intuye en las cosas bellas y en los placeres del trato humano, pero es de suponer que la bondad descubierta en este último caso es (siempre) de un grado mayor al de las cosas bellas, pues si se considerase que indistintamente a veces se descubre más bondad en los placeres del trato humano y otras en las cosas bellas, desaparecería la diferencia entre ética y estética, pero además consideramos que es un error frecuente del sentido común confundir lo bueno (el bien moral) con lo bello (el bien estético), error en el que cae Moore y que no se presentaría si considerase que no hay un único bien intuible, sino varios.

Continuando con el análisis que hace Moore de los placeres del trato humano, hace notar que la complicación en éstos se presenta en cuanto “se incluyen en el objeto de afecto personal algunas de las cualidades mentales de la persona hacia la que se siente el afecto.”<sup>268</sup> La apreciación de estas

---

<sup>266</sup> *P.E.*, pp.190-191.

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> *Ibid.*

cualidades hace más valioso al todo, en cuanto van acompañadas de "una apreciación de la expresión corpórea apropiada frente a dichas cualidades mentales... , ..miradas, palabras o acciones, forman parte del objeto hacia el que se siente el afecto"<sup>269</sup>. Además, hay una cierta referencia de estas cualidades mentales a la pura belleza material, ya que estas cualidades admirables consisten en una contemplación emocional de objetos bellos, que a su vez se refieren a una cierta belleza material, es decir, la apreciación de la expresión corporal. Para Moore el más valioso de los bienes es el amor al amor, esto lo interpretamos como el estado de conciencia en que se presenta la afección, el entendimiento y además la creencia verdadera referida a una situación de mutuo, desinteresado y sano afecto entre personas, éste es superior incluso al amor a la belleza, sin embargo, de todas formas el amor al amor supone también el amor a la belleza en distintos grados.<sup>270</sup>

Los grandes bienes positivos, no parecen pues incluir constituyentes, que en sí, sean malos o feos, aunque sí muchos de ellos son indiferentes. Los filósofos (idealistas) que a semejanza de Moore han negado que lo único bueno sea el placer, y que consideran que lo bueno tiene cierta complejidad, sin embargo, han excluido de su *summum bonum* la materia, por considerarla imperfecta y a veces mala, así presentan el estado perfecto sólo como espiritual. La posición de Moore rescata a la materia para este estado perfecto, que en este todo complejo, "parte de lo incluido en este todo es *un conocimiento de las cualidades materiales* y, particularmente, de una amplia

---

<sup>269</sup> *Ibid.*

variedad de las que se denominan cualidades *secundarias*. Si, pues, es este todo el que conocemos que es bueno y no otra cosa, entonces, conocemos que las cualidades materiales, aun cuando carezcan completamente de valor en sí mismas, son, sin embargo, constituyentes esenciales de lo que está lejos de carecer de valor.”<sup>271</sup> Un mundo sin cualidades materiales sería así un mundo sin muchos de los bienes reconocidos como tales. “Lo que propongo es que nada que *conozcamos* que es bueno y no contiene cualidades materiales tiene tanto valor como para que le declaremos superior, *por sí mismo*, al todo que se constituiría al agregarle una apreciación de las cualidades materiales.”<sup>272</sup>

### 3.2. Los males

En cuanto a los grandes males intrínsecos, previamente anota Moore que deberá tenerse en cuenta que está usando “la palabra ‘bello’ para denotar aquello cuya contemplación admirativa es buena en sí, y ‘feo’ para denotar aquello cuya contemplación admirativa es mala en sí.”<sup>273</sup>

Considera Moore que estos males intrínsecos son, en su mayoría, también todos orgánicos de la misma naturaleza que los más grandes bienes positivos. Es decir están compuestos de conocimiento de un objeto y de una cierta emoción. “Respecto al tercer elemento, discutido en cuanto a su capacidad de incrementar grandemente el valor de un bien, a saber, la

---

<sup>270</sup> Vid. *P.E.*, p. 192

<sup>271</sup> *P.E.*, pp. 193-194.

<sup>272</sup> *P.E.*, pp. 194-195.

creencia verdadera, parece tener diferentes relaciones con distintas clases de males. Es decir en algunos casos, la adición de una creencia verdadera a un mal constituye algo peor, en otros casos, no hay diferencia.

Estos males se dividen en tres clases:

3.2.1. Males “que parecen incluir siempre una contemplación gozosa o admirativa de cosas que son malas o feas.”<sup>274</sup> Incluyen la misma emoción que los mayores bienes , pero en ellos la emoción está dirigida hacia el objeto inapropiado, si esta emoción se dirige a un objeto poco bueno en sí o poco bello, se constituye el mal mixto. Así las mismas emociones pueden ser constituyentes de los mejores y de los peores todos.

Pone como ejemplo de este tipo de males a la crueldad y la lascivia, plantea un universo con mentes ocupadas en estos vicios, en su peor forma, y considera que esta situación sería peor que la inexistencia de cualquier otro tipo de universo. En cuanto a la lascivia, en su aspecto cognoscitivo “parece incluir, a la vez, conocimientos de sensaciones orgánicas y percepciones de estados corporales cuyo goce es ciertamente malo en sí. En la medida que se trata de ellos, la lascivia incluirá, pues, en su esencia, una contemplación admirativa de lo que es feo.”<sup>275</sup> Además, en sus peores formas, aparece como ingrediente “el goce provocado por el mismo estado anímico de otras gentes”, por lo que aquí incluye un amor a lo malo. “Respecto a la crueldad, es fácil ver que el gozarse del dolor de otras gentes le es esencial, y...esto es

---

<sup>273</sup> *P.E.*, p. 195.

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> *P.E.*, p. 197.

ciertamente un amor a lo malo; mientras que, en tanto que incluye también un deleite provocado por los signos corpóreos de la agonía, encierra también un amor a lo feo. En ambos casos debe observarse que el mal de este estado se eleva no sólo al incrementarse el mal o fealdad del objeto, sino también al aumentar el goce.”<sup>276</sup> Se puede objetar, que la crueldad está dirigida “al dolor de las personas que causa deleite contemplar”, pero aun siendo “la cantidad de dolor contemplada la misma mientras mayor sea el deleite de esta contemplación, peor será el estado de cosas.”<sup>277</sup> Además, se puede “alegar, en el caso de la crueldad, que su odiosidad interna es igualmente grande, sea que el dolor contemplado exista realmente o sea puramente imaginario... Y lo mismo ocurre en relación con otros males de esta clase; soy incapaz de ver si una creencia verdadera en la existencia de sus objetos tiene alguna importancia para el grado de deméritos positivos.”<sup>278</sup> Pero otra clase de creencias parece sí tener importancia, gozar de lo que es malo o feo, sabiendo que lo es, hace un estado de cosas peor a aquel, en donde no se forma ningún juicio. Cuando se hace un juicio falso de valor, al admirar lo que es malo o feo, creyéndolo bello o bueno; esta creencia hace peor la situación. Pero, en estos dos últimos casos, el juicio que se hace es de gusto, por lo que se refiere al valor de las cualidades conocidas y no al valor del objeto.

---

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> *Ibid.*

<sup>278</sup> *P.E.*, pp. 197-198.

Parece haber también, en relación a estos males, aparte del elemento emotivo compartido con los grandes bienes (goce y admiración), una emoción específica que no entra en la constitución de ningún bien.

3.2.2. Los males mixtos, a esta segunda clase le es propio un “conocimiento de lo que es bueno o bello, pero acompañado de una emoción inapropiada.”<sup>279</sup>, vienen a ser el odio a lo bueno o bello. Están aquí el odio, la envidia y el desprecio; con frecuencia se presentan acompañando a los males de la primera clase, como cuando se experimenta deleite ante el dolor de una buena persona. Si se presentan juntos estos males, formando un todo, constituyen una situación peor que si se presentasen por separado.

En este caso “una creencia verdadera en la existencia de un objeto bueno o bello que es odiado, parece agravar la maldad del todo. Indudablemente también la presencia —como ocurre con nuestra primera clase— de una creencia verdadera, por lo que toca al *valor* de los objetos contemplados, incrementa el mal. Pero— al contrario de lo que ocurre con nuestra primera clase— un juicio *falso* de valor parece disminuirlo.”<sup>280</sup>

3.2.3. Los dolores, aunque propiamente se refiere Moore, como en el caso del placer, no al dolor mismo sino a la conciencia del dolor. A diferencia del placer, que no puede ser considerado como un bien en sí mismo, la conciencia del dolor sí puede ser considerada como un mal en sí mismo, por lo que constituye una excepción a la regla (conocimiento del objeto y emoción dirigida hacia él). En el dolor basta un mero conocimiento,

pero Moore sostiene que también se trata de una unidad orgánica (conocimiento y objeto). “Pero es menos unidad orgánica que algún otro gran mal y que algún otro gran bien, por lo que se refiere, *a la vez*, al hecho de que implica, *además* del conocimiento, una emoción hacia su objeto y también al hecho de que el *objeto* puede ser aquí absolutamente simple, mientras que en la mayoría, si no es que en todos los otros casos, el objeto mismo es altamente complejo.”<sup>281</sup>

Además mientras el placer aumenta el valor de un todo, aunque no según su intensidad; el dolor combinado con algún estado anímico malo, no añade más mal al todo, por el contrario lo hace menos malo.

Pero ni el placer hace siempre mejor a un estado de cosas, ni el dolor lo hace peor; en esto sí son análogos. “Ésta es la verdad que está más expuesta a ser pasada por alto. Y, a causa de que esto es verdad, la teoría común de que el placer es lo único bueno y el dolor lo único malo tiene sus más graves consecuencias en los juicios errados de valor.”<sup>282</sup> Lo placentero de un estado no está en proporción con lo bueno de tal estado, si se añade placer a un estado malo de cualquiera de las dos primeras clases de males, el estado resultante es peor.

Algo similar ocurre con respecto al dolor. Si se añade dolor a un estado malo de cualquiera de las otras dos clases de males, el todo así formado es mejor en cuanto todo, que si no hubiera habido dolor; de esta

---

<sup>279</sup> *Ibid.*

<sup>280</sup> *P.E.*, pp. 198-199.

<sup>281</sup> *P.E.*, p. 200.

manera considera Moore que la teoría del castigo primitivo puede ser reivindicada. Pero, aquí hay que notar que Moore está pensando en el dolor del agente que provoca o quiere el mal.

### 3.3. Los bienes mixtos

Los bienes mixtos definidos como cosas buenas en *cuanto todo*, resultan ambiguos, pues puede darse a entender: (1) el valor que surge sólo de la combinación de dos o más elementos, y (2) “el valor total constituido por añadir a (1) los valores intrínsecos que puedan pertenecer a las cosas combinadas”<sup>283</sup>. Si se combinan dos males y el resultado es un mal menor, esto supone la producción de un cierto bien que supera “la suma de los dos males y el demérito de cada uno separadamente; este bien positivo sería, pues, el valor del todo, *en cuanto todo*, en el sentido (1). Empero, si este valor no fuera un bien tan grande, en la medida que es un mal la suma de dos males, sería claro que el valor del estado entero de cosas es un mal positivo, y este valor es el valor de un todo, *en cuanto todo*, en el sentido (2)...La primera de estas dos cosas puede expresarse como la diferencia entre el valor de la cosa entera y la suma de los valores de sus partes.”<sup>284</sup> Si las partes tienen poco o ningún valor intrínseco, la diferencia será casi o absolutamente idéntica con el valor de la cosa entera. Pero, esto cambia en un todo, en que

---

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Ibid.*

<sup>284</sup> *Ibid.*



una parte o más partes tienen un gran valor intrínseco, sea éste positivo o negativo.

Entre estos todos, todos con una o más partes de gran valor *negativo*, observa Moore el caso del castigo retributivo (constituido por maldad y dolor), que forman en conjunto un todo menos malo que alguna de sus partes. Al respecto considera Moore que “puede valer la pena, dando por *supuesto* que ya exista un mal, crear otro; puesto que, mediante la mera creación de este segundo, puede constituirse un todo menos malo”<sup>285</sup>.

Entre los todos que en conjunto son grandes bienes, pero que se consideran bienes mixtos debido a que contienen algo malo o feo y también algo intrínsecamente bueno; están las virtudes como el valor, la compasión y el sentimiento moral.

“El valor y la compasión, en la medida que contienen un estado anímico deseable, parecen implicar esencialmente el conocimiento de algo malo o feo. En el caso del valor, el objeto de conocimiento puede ser un mal de cualquiera de nuestras tres clases. En el caso de la compasión, el objeto propio es el dolor.”<sup>286</sup> Pero, estas virtudes conllevan un odio hacia lo malo o feo; de hecho tienen también otros elementos, como una cierta emoción específica. De modo semejante el sentimiento específicamente moral, conlleva un odio hacia los males de los dos primeras clases, es excitado por “la idea que una acción es correcta o está errada” y contiene un cierto

---

<sup>285</sup> *P.E.*, p. 203.

<sup>286</sup> *P.E.*, pp. 203-204.

conocimiento del mal intrínseco, causado generalmente por acciones erradas.

Estamos así ante todos que son bienes y que “contienen el conocimiento de algo cuya existencia sería un gran mal”, no depende exclusivamente de esto su valor, pero es uno de sus componentes. “En el caso de virtudes, este objeto malo, en general, existe realmente. Pero no parece haber razón para pensar que, cuando existe, el entero estado de cosas así constituido sea, por consiguiente, el mejor *en conjunto*. Lo que parece indudable es sólo que la contemplación sentimental de un objeto, cuya existencia sería un gran mal o es fea, puede ser esencial para un todo valioso.”<sup>287</sup> Como en el caso de la apreciación de una tragedia en un teatro y, aunque los sufrimientos sean imaginarios, parece “que la creencia verdadera en el objeto de estos bienes mixtos añade *algún* valor al todo”, la compasión ante el hecho que realmente ocurre, parece ser superior que la que se experimenta ante algo imaginario.

Con respecto a estos bienes mixtos, que son actitudes apropiadas ante lo malo o feo y que incluyen virtudes con algún valor intrínseco, hay que destacar:

1. Que parece “no haber razón para pensar que cuando el objeto es una cosa mala en sí, que realmente existe, el estado total de cosas sea siempre positivamente bueno en conjunto. La actitud mental apropiada frente a un mal realmente existente contiene, por supuesto, un elemento que

---

<sup>287</sup> P.E., p.205.

es absolutamente idéntico con la misma actitud frente al mismo mal cuando es puramente imaginario. Este, elemento, que es común a ambos casos, puede ser un gran bien positivo en conjunto.”<sup>288</sup> Pero cuando el mal es real, no logra esta actitud superar la cantidad negativa de valor; no hay, luego razón para considerar que en un mundo ideal deba existir el vicio y el sufrimiento, para que así se presenten las actitudes apropiadas ante ellos, el mal no es incluido de esta forma en el ideal; por lo que no son válidos los argumentos de la teodicea.

2. Que “hay razones para pensar que el conocimiento de cosas malas o feas, que son puramente imaginarias, es esencial para el ideal.”<sup>289</sup> “Las razones en favor de su inclusión en el ideal son tan fuertes como las que hay en favor de la inclusión de las cualidades materiales. *Contra* la inclusión de estos bienes no puede alegarse nada, excepto una mera probabilidad.”<sup>290</sup>

3. Las virtudes mencionadas poseen un gran valor práctico, además del que poseen en sí y como meros medios. Su conocimiento y apreciación cuando hay males, promueve un mejor estado de cosas, aunque éste no sea bueno en conjunto.

Como observación final a este capítulo consideramos que en cuanto a la evaluación de los bienes y males, el método del aislamiento y el principio de los todos orgánicos se complementan; el aislamiento se aplica para determinar el valor intrínseco, grado de valor de las cosas y valor

---

<sup>288</sup> P.E., p. 206

<sup>289</sup> P.E., p. 207.

<sup>290</sup> *Ibid.*

comparativo, pero la determinación depende en última instancia de la intuición. Se pueden aislar los elementos, por ejemplo, el conocimiento de las cualidades bellas y evaluarlo por separado de la emoción apropiada, pero también se pueden aislar los todos (pensándolos como lo único que constituya el universo, independientemente de sus efectos), por ejemplo, un todo compuesto de conocimiento, emoción y creencia verdadera, como lo es la apreciación de un bello paisaje natural que efectivamente existe. Es de notar que así como se intuye el bien, también considera Moore que se intuye el mal, aunque esto no lo diga explícitamente. El principio de los todos orgánicos supone captar una especie de valor agregado (positivo o negativo) en la unión de los elementos.

Lo de aislar los elementos y luego considerar el valor de los todos, nos sugiere una cierta analogía con lo que ocurre con los compuestos químicos, pero en el caso de la explicación de Moore nos parece que falta mostrar como los elementos se relacionan entre sí, por ejemplo, si en el caso de la crueldad predomina el conocimiento o la emoción o si estos elementos se presentan en iguales proporciones, pues una vez que Moore aísla estos elementos, se explica como se presentan en relación con las situaciones buenas o malas, pero no como se vinculan entre sí.

## CONCLUSIONES

1. Moore considera a la ética como una ciencia, siempre y cuando ésta haga uso de principios y métodos adecuados.
2. El error común de los filósofos de la ética ha sido el no esclarecer el significado de los términos éticos, esta situación es factible de ser superada en parte mediante el uso del método analítico.
3. La ética teórica responde a la pregunta: ¿Qué es bueno?, y determina qué cosas son buenas. “Bueno” es simple e indefinible, éste es el primer principio del sistema ético de Moore, “bueno” es un atributo, un adjetivo y, se refiere a una cualidad que se descubre en las cosas naturales, pero que no es igual a ninguna propiedad o cualidad natural, ni a ningún complejo de cualidades naturales.
4. Consideramos que el primer principio del sistema de Moore es defectuoso por dos razones: (1) asumir que hay una cualidad (no-natural) y sólo una que es la bondad, el problema que vemos aquí es si realmente existe esa cualidad; (2) asume que esta cualidad la podemos conocer y designar con el término bueno, el problema aquí es si todos o por lo menos una mayoría aprecian o descubren esta cualidad y efectivamente la piensan como “bueno”. El “bien” se entiende en diferentes sentidos, no hay un sentido privilegiado

5. Las cosas que tienen valor (bienes) son complejos, por tanto, deben ser evaluados como tales, o sea como todos; en los que se presentan ciertas partes o elementos. Sin embargo, aunque el valor del todo depende de sus partes, no es igual en cuanto su valor a la suma de los valores de sus partes, estas partes separadas no tienen tanto valor como cuando se encuentran juntas constituyendo una cosa buena, éste es el segundo principio: el principio de los todos orgánicos.

6. Todas las partes le son esenciales a las cosas buenas. El principio de los todos orgánicos permite comparar los valores relativos de los bienes; no hay una característica que haga o convierta por sí sola a un todo en valioso.

7. Lo bueno, es aquello a que se atribuye el adjetivo “bueno”, otros predicados también le son atribuibles. La determinación de lo que sea bueno, exige el uso del método del aislamiento; es decir someterlo a un análisis-evaluación, donde no estén comprendidos sus efectos, y se capte su valor sólo en relación a sí mismo o a su propia consideración.

8. Intentar definir la bondad, “bueno”, en otros términos es incurrir en la “falacia naturalista”, ésta básicamente consiste en confundir bueno con otra cualidad u otras cualidades, estas otras cualidades son las que suelen descubrirse en las cosas buenas. La falacia naturalista, se presenta en la ética teórica de Moore como un complemento de la indefinibilidad de “bueno”. Es decir, si bueno es indefinible, luego definirlo en otros términos es incurrir en la falacia naturalista. Hemos observado, sin embargo, que cuando Moore descubre la falacia mencionada en el evolucionismo y en la obra de Mill, no

refiere la falacia al “bien” simple sino al “bien moral”. También considera Moore que se ha presentado la falacia naturalista cuando se ha intentado definir la belleza.

9. No se ha distinguido en el pasado con claridad el fin de los medios, el valor intrínseco de lo valioso como medio; lo bueno como medio se juzga en relación a sus efectos. Con respecto a los medios, no se pueden enunciar juicios universales sino sólo generales y probables.

10. Las proposiciones en las que se atribuye bondad a algo, son sintéticas y necesarias, pero de esto sólo puede tenerse un conocimiento intuitivo. Los juicios de valor intrínseco son universales.

11. “Lo bueno” se refiere a una situación o estado de cosas, es definible, se distingue en el dos sentidos: “bien intrínseco” (un todo bueno que contiene algunas partes no-buenas) y “bien último” o “bueno por sí mismo” (algo que carece de partes o que si las tiene todas son buenas intrínsecamente).

12. El valor intrínseco elegido, se vincula con la ética práctica, supone un conocimiento previo de lo que es bueno. El valor intrínseco en sí, depende de sus propiedades internas. Se pueden encontrar tres definiciones de valor intrínseco en los trabajos de Moore.

13. Los predicados de valor no son sólo objetivos, sino tienen “internalidad”, esto es, dependen absolutamente de la naturaleza intrínseca de la cosa. Pero, ningún predicado de valor es una propiedad natural; las propiedades no-naturales o predicados de valor no definen las cosas, éstas son definibles por sus propiedades naturales.

14. El naturalismo, según Moore, es un método de acceso a la ética que sustituye bueno por una propiedad natural y reemplaza la ética por alguna ciencia natural. Moore critica el naturalismo-evolucionista y como representante de esta corriente a H. Spencer, considera que el lenguaje de Spencer es vago, y que no se puede determinar si es un hedonista o un evolucionista. La tendencia de la evolución no nos indica la dirección moral a seguir. Considerar una ley de la naturaleza como si tuviese carácter moral equivale a cometer la falacia naturalista.

15. El hedonismo, según Moore, considera que sólo el placer es bueno, por tanto, todas las otras cosas son fines para el placer. En relación a esta posición examina con detalle el caso de J.S. Mill y el de H. Sidgwick, de Mill afirma que hace un uso ingenuo de la falacia naturalista y que no distingue los medios del fin, en cuanto a H. Sidgwick considera que no hace un uso consecuente del “método del aislamiento” y que incurre en contradicción al intentar conciliar el interés personal (egoísmo) y el deber para con los otros. La interpretación de “placer” (como cualidad natural única) de Moore es similar a la de “bueno”, esto hace que no acepte que existen calidades de placer, hemos objetado al igual que su sentido primario de “bueno” esta interpretación.

16. Moore considera al egotismo como autocontradictorio, al sostener que mi propio bien es lo único bueno, entendido esto como bueno absolutamente. También es contradictorio el principio del hedonismo universalista, esto es, que la felicidad de todos es lo único bueno.



17. Moore acepta la propuesta del utilitarismo en cuanto a juzgar la conducta recta en relación a sus resultados. Pero critica al utilitarismo, en cuanto, considera que los mejores resultados son útiles, concibiendo a éstos como medios para obtener placer, y en cuanto considera todo como medio. El utilitarismo, como una especie de hedonismo, no ha sido distinguir en la descripción de su fin, entre medios y fin.

18. La ética metafísica se distingue por usar ciertas proposiciones metafísicas como base de la cual se infieren proposiciones éticas fundamentales. Así se describe el bien supremo en términos metafísicos.

Moore está de acuerdo con los metafísicos que la bondad perfecta requiere más de lo que haya existido o haya de existir en este mundo. Pero critica el suponer que lo bueno en sí tiene una conexión con la realidad suprasensible, de esta manera incurren los metafísicos en la falacia naturalista; además, incurren en proposiciones contradictorias, como decir que la única realidad eterna es un bien, pero que también lo es su realización en el futuro.

La crítica en este caso se dirige especialmente contra Kant, quien, según Moore, comete tres errores: (1) considerar una ley moral como análoga a una ley natural, (2) suponer que “esto tiene que ser” significa “se ordena esto” y (3) confundir ser verdadero con ser pensado en cierto modo. Hemos considerado que la crítica de Moore a Kant es inadecuada, y que lo que se presenta básicamente es una diferencia de posiciones.

19. La crítica a los filósofos de la ética la hace Moore en base a los principios y métodos presentados, considera que con regularidad han

cometido la falacia naturalista y la falacia de no diferenciar los medios del fin. La falta de precisión en el lenguaje la descubre mediante el uso del método analítico, también observa en la mayoría de los filósofos de la ética confusiones y el incurrir en contradicciones. En pocas palabras, a la ética anterior le falta lógica, le falta precisión. Sin embargo, al centrarse en el análisis de los términos y expresiones, en la coherencia de los sistemas, y sobre todo al basarse en sus propios presupuestos para evaluar las otras éticas, su exposición pierde objetividad. Moore no es un expositor objetivo de otros sistemas éticos.

**20.** Los bienes y males son todos orgánicos, comparten dos elementos: un cierto conocimiento y una emoción o sentimiento, aunque en el caso de las emociones sólo hay una semejanza formal pues los objetos a los que se dirigen son diferentes. Hay un tercer elemento relevante en el caso de los bienes no-mixtos y éste es la presencia de una creencia verdadera. Los bienes no mixtos son ciertos estados de conciencia como el goce de los objetos bellos y los placeres del trato humano. Hemos objetado esta afirmación de Moore porque consideramos que con procedimientos similares se puede llegar a resultados diferentes. Los males están en relación (1) a un amor hacia lo malo o feo, o están en relación (2) al odio a lo bueno o bello, una tercera especie de mal, y que sería casi una excepción con respecto a los todos orgánicos, es la conciencia de dolor. Los bienes mixtos son bienes que incluyen algún elemento que es malo o feo. Lo bello para Moore es un aspecto que siempre se descubre en lo bueno.

El método que se usa en este caso , y que complementa el principio de los todos orgánicos, es el método del aislamiento; éste permite decidir acerca de qué cosas tienen y en qué grado valor intrínseco.

21. Moore considera a la materia como algo que hay que tener muy en cuenta, pues es la base de los bienes conocidos. El estado perfecto, un mundo concebiblemente mejor, incluye el conocimiento de las cualidades materiales.

22. El método analítico lo encontramos necesario pero insuficiente para resolver los problemas éticos, no consideramos que haya un sentido verdadero o privilegiado, esto lo hemos visto en relación al “valor intrínseco”. En cuanto al principio de los todos orgánicos, consideramos que mantiene una cierta analogía con lo que ocurre con los compuestos químicos, sin embargo, en el caso de Moore nos parece que falta ver como los elementos se relacionan entre sí, pues, una vez que analíticamente se llega a éstos, se explica como se presentan en relación con las situaciones o cosas, buenas o malas; pero no como se vinculan entre sí.

23. Consideramos positivo en la ética teórica de Moore el intento de sistematizar la ética desde un punto de vista lógico, el intento de diferenciar de una manera definitiva los fines de los medios, el observar que los valores no deben confundirse con las cualidades naturales ni con entidades metafísicas, su apreciación de lo material como base de los bienes y el uso del método analítico.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aranguren, José Luis, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Vol. I, Ediciones Orbis, Madrid, 1984.
- Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- Bentham, J., *The Principles of Morals and Legislation*, Prometheus Books, New York, 1988.
- Brentano, Francisco, *El origen del conocimiento moral*, Revista de Occidente, Madrid, 1941.
- Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1951.
- Bunge, Mario, *Ética y ciencia*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1982.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía.VIII*. Editorial Ariel, Barcelona, 1980.
- Ewing, A.C., *Ethics*, Collier Books, New York, 1962.
- Esteves Ugaz, Carlos, Tesis (Bch.) "G.E. Moore y la falacia naturalista", UNMSM, Lima, 1968.
- Frankena, William K., *Ética*, Uteha, México, 1965.
- Hospers, John, *Introducción al análisis filosófico, 2*, Alianza Editorial. Madrid, 1976.

- Kant, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua*, Editorial Porrúa, México, 1980.
- Mac Intyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Mill, J.S., *El Utilitarismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.
- Moore, George Edward, *The Early Essays*, Edited by Tom Regan, Temple University Press, Philadelphia, 1986.
- Defensa del sentido común y otros ensayos*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.
- El concepto de valor intrínseco*, UNMSM, Lima, 1963.
- Ética*, Editora Nacional, México, 1951.
- Principia Ethica*, UNAM, México, 1959.
- Platón, *El banquete. Fedón. Fedro*, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1983.
- Regan, Tom. *Bloomsbury's PROPHET. G.E. MOORE and The Development of His Moral Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia, 1986.
- Ross, W.D., *Fundamentos de la ética*, EUDEBA, Buenos Aires, 1972.
- Lo correcto y lo bueno*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Russell, Bertrand, *Ensayos filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
- Salazar Bondy, Augusto, *Para una filosofía del valor*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Ética*, Grijalbo, México, 1969.

Sanz Elguera, Julio C., *Argumentos morales y argumentos éticos*,  
UNMSM, Lima, 1998.

Schlick, Moritz, *Problems of Ethics*, Dover Publications, Inc. New York,  
1962.

Spencer, Herberth, *La moral de los diversos pueblos y la moral persona*, La  
España Moderna, Madrid, s.f..

*Les Bases de la Morale Évolutionniste*, Félix Alcan, Paris, 1895.

*Resumen de la filosofía de Herberth Spencer hecho por F.*

*Howard Collins*, Tomo II, La España Moderna, Madrid, s.f..

Sidgwick, Henry, *Outlines of the history of ethics*. Beacon Press, Boston,  
1931.

*The methods of ethics*, MacMillan & Co Ltd., London, 1962.

Varios, *The philosophy of G.E. Moore*, Edited by Paul Arthur

Schilpp, Tudor Publishing Company, New York, 1952.

von Kutschera, Franz, *Fundamentos de ética*, Ediciones Cátedra,  
Madrid, 1982.

Warnock, Mary, *Ethics since 1900*, Oxford University Press, London,  
1960.

Wittgenstein, L., *En torno a la ética y el valor*, UNMSM, Lima, 1967.